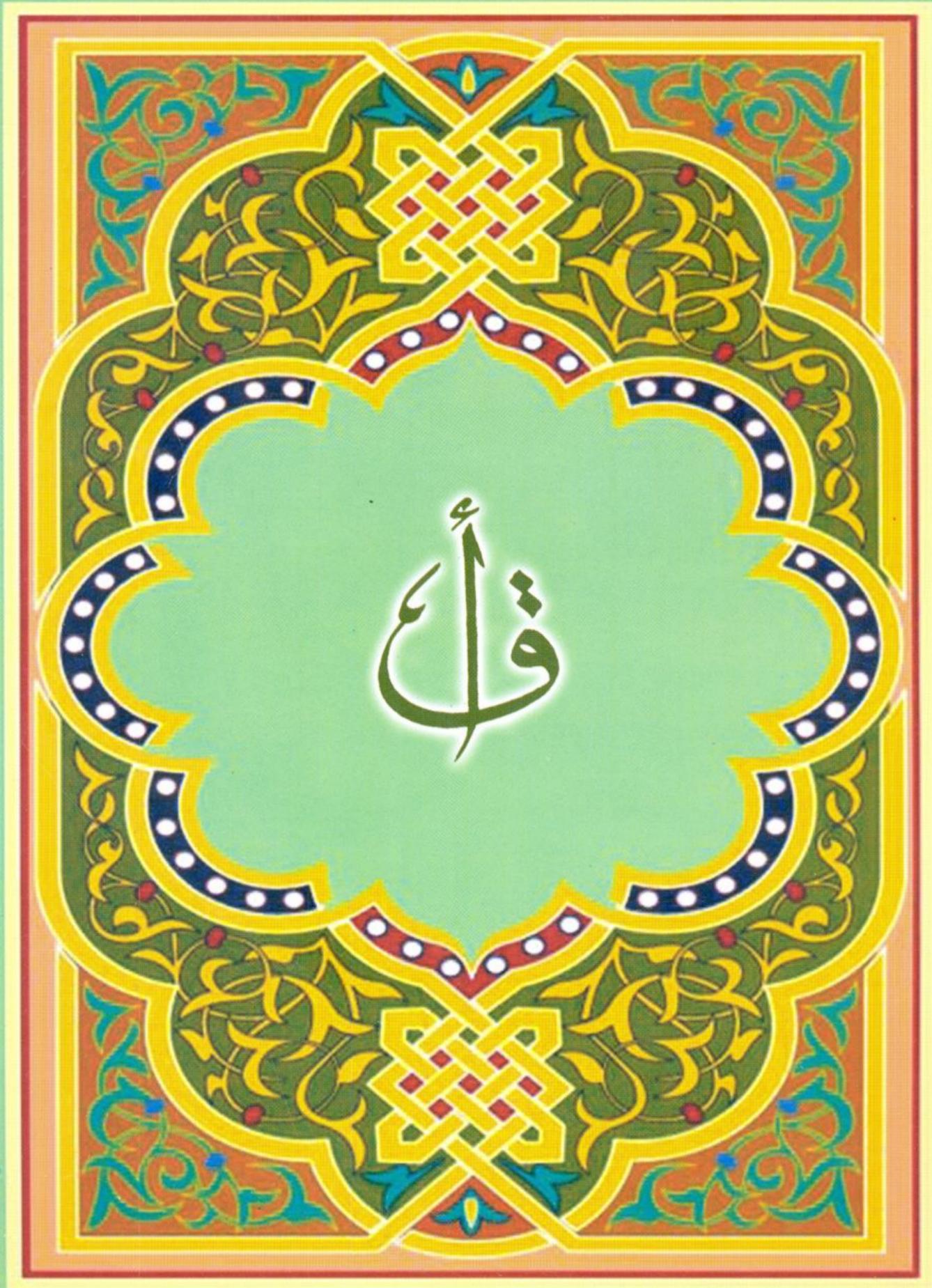


التراث العربي

مَجَلَّةٌ فِصْلِيَّةٌ مَحْكَمَةٌ تُصَدَّرُ عَنْ اتِّحَادِ الْكُتَّابِ الْعَرَبِ بِدُونِ



بيروت أوغلاياز

التراث العربي

مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

العدد: (101) - (المحرّم) - 1427 هـ = (كانون الثاني) 2006 - السنة السادسة والعشرون

رئيس التحرير
د. محمود الربداوي

المدير المسؤول
د. حسين جمعة

مدير التحرير:
فاوية خيبور

هيئة التحرير:

د. شوقي أبوخليل

د. علي أبوزيد

د. وهبة الزحيلي

د. عبد اللطيف عمران

د. نبيل أبوعمشة

د. أحمد الحصري

د. وليد مشوح

المراسلات باسم أمانة التحرير:
اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي، دمشق - ص. ب (3230) تاكن: (6117244)

E-mail: unecriv@net.sy
aru@net.sy

البريد الإلكتروني

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت:
www.awu-dam.org



مَكْتَبَةُ لِسَانِ الْعَرَبِ

أ. علاء الدين شوقي

www.lisanarb.com

والله
والله
والله
والله

مكتبة لسان العرب

شروط النشر

- 1- أن تكون البحوث تراثية، أو تصب في باب التراث.
- 2- أن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل.
- 3- للتقيد بمنهج علمي دقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتخريج، وتحقق السلامة اللغوية.
- 4- أن تكتب بخط واضح، ويفضل أن تكون مطبوعة برطل واحد من الورقة.
- 5- ألا تزيد عن ثلاثين صفحة.
- 6- أن تراعى علامات الترقيم.
- 7- توضع الحواشي في أسفل الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.
- 8- يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثال: (طبقات فحول الشعراء: ابن سلام- تح. محمود شاكر - القاهرة- مط. المنفي- ط3، 1974م).
- 9- يقدم للبحث بملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق لمحة عن سيرة المؤلف وعنوانه.
- 10- يمكن أن تنشر المجلة نصوصاً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقيق.
- 11- تخضع الأبحاث المرسله للتحكيم العلمي.
- 12- لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بقبول نشرها، أو الاعتذار لهم.
- 13- الأبحاث والمقالات التي تنشر تعبر عن آراء كتّابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.
- 14- ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.



الإشتراك السنوي

داخل القطر للأفراد	: 150 ل.س
في الأقطار العربية للأفراد	: 300 ل.س أو (15) دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي للأفراد	: 450 ل.س أو (20) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية داخل القطر	: 300 ل.س
الدوائر الرسمية في الوطن العربي	: 500 ل.س أو (25) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	: 650 ل.س أو (40) دولاراً أميركياً
أعضاء اتحاد الكتاب	: 75 ل.س

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً يدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي ■

المحتوى:

ص

- 7 رئيس التحرير
- 13 د. وهب رومية
- 47 د. عبد الإله أحمد نيهان
- 65 غازي طلبماء
- 75 د. منيرة فاحور
- 96 د. أحمد حصري
- 98 ياسين الأبوي
- 126 مصطفى العلواني
- 140 د. دياب راشد
- 158 لخضر لعسان
- 172 د. عمود حسين بونس
- 188 د. هاشم صالح مناع
- 207 د. إبراهيم محمد عبد الله
- 232 د. عبد العالي بشير

- ◀ لمعان من الاتصال العلمي. عند المسلمين على ضوء إجازة لرواية الحديث من القرن 12 هـ.....
244 د. محمد إبراهيم حسن محمد
- ◀ النسجيع المنطابق: الإجراء والانتلاف والجمال.....
255 أ: زهية مرابط
- ◀ الأستاذ يوسف الصيداوي.. نمط لا ينسى.....
270 محمد حسان الطيان
- ◀ أخبار التراث.....
275 أ. فادية غيبور



www.lisanarb.com

إلى الكتاب الكرام...

ستصدر مجلة التراث العربي عدداً أو ملفاً بمناسبة كون
(حلب عاصمة الثقافة الإسلامية سنة 2006) فالرجاء ممن يجد في
نفسه الرغبة في الكتابة في هذا الموضوع، وليس هناك شرط سوى أن يكون
الموضوع تراثياً ويضيف جديداً إلى محاور هذه الظاهرة الثقافية.

وديعة التراث العربي في تركيا المخطوطات والخطوط

رئيس التحرير

العاشر من الشهر الثاني من عام 2005 جاء إلى سورية وفد اتحاد الكتاب الأتراك، وفي الرابع عشر من الشهر السادس من العام نفسه ذهب وفد اتحاد الكتاب العرب إلى تركيا، وقبل هذين التاريخين وبعدهما ثمة زيارات متفرقة بين اتحادات كتاب البلدين، كان آخرها مشاركة وفد اتحاد الكتاب الأتراك في المهرجان الأول لسرواية العربية الذي نظم في مدينة الرقة واحتفاءً بـ (أيقونة الرقة الدكتور عبد السلام العجيلي) في مطلع الشهر الثاني عشر من عام 2005.

وكان هذا التقارب الثقافي بين الاتحادين في ظل التقارب السياسي بين البلدين المتجاورين: سورية وتركيا بعد الزيارة التي قام بها الرئيس السوري بشار الأسد إلى أنقرة عام 2004 هذه الزيارة التي وصفت بأنها تاريخية حيث أسفرت عن إحدات نقلة نوعية في علاقات البلدين، وهي التي ظلت طوال السنوات الماضية خاضعة لحالة من الاضطراب، وعلى أثر ذلك تم الاتفاق بين الطرفين وصفه الجانب التركي بأنه قرار استراتيجي رأته فيه أنقرة مصلحة استراتيجية تركية عليا.

وقال عنه المسؤولون الأتراك إنه أوثق وأفضل علاقات التعاون وحسن الجوار مع سورية، وهو ما جرى التعبير عنه من خلال الزيارة الهامة التي قام بها أيضاً الرئيس التركي: أحمد نجديت سيزار إلى دمشق على الرغم من الاعتراضات والضغط الأمريكية والإسرائيلية، على الرغم من أن تركية عضو في حلف شمالي الأطلسي، وتربطها علاقات قوية مع الولايات المتحدة الأمريكية.

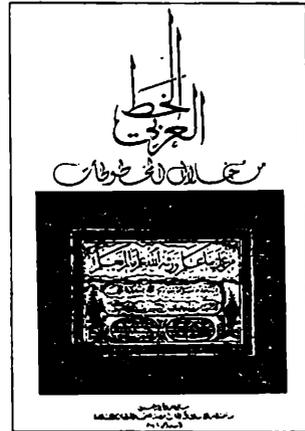
وسار التعاون الذي دشنته الرئيس السوري بزيارته التاريخية عام 2004م بخطوات كبيرة ونوعية في شتى المجالات السياسية والثقافية والاقتصادية، فغدا يحقق الكثير من المصالح الاستراتيجية لدمشق وأنقرة.

ومن الجدير بالذكر أن زيارة الرئيس السوري لتركيا شكّلت نقطة تحول في العلاقات بين البلدين لكونها الزيارة الأولى من نوعها لرئيس سورية لتركيا منذ الاستقلال، فكسرت بذلك الطوق الذي عملت إسرائيل سنوات عديدة على بنائه، ذلك أن إسرائيل التي كانت تتمثل من الطوق العربي الذي كان يحيط بها، دأها تفكير ساستها إلى تطويق بلدان الطوق العربي لتخفيف الضغط عنها، فاتخذت خطة استراتيجية قوامها

تطويق سورية من الشمال، وتطويق مصر والسودان من الجنوب، فأقامت في الشمال علاقات استراتيجية أيضاً في الجنوب مع إثيوبية وإريتيرية، واختارت بلاد الشمال والجنوب لتحقيق الضغوطات الحيوية والاقتصادية على كبريات البلاد العربية؛ لأن تركيا تتحكم بمنابع الموارد المائية التي تحتاجها — وبإلحاق شديد سورية والعراق، بمرور الشرايين الهامين في أراضيها؛ دجلة والفرات، ولأن إثيوبية وإريتيرية تتربعان على جانب كبير من منابع النيل الذي يغذي أراضي كل من مصر والسودان، فجاءت زيارة الرئيس السوري إلى تركيا اختراقاً لهذه الخطة الإسرائيلية الخبيثة.

بعد هذه المعقمة التي لا بد منها، وإن كانت سياسية تاريخية إلا أنها تؤسس للبعد الثقافي الذي نتحدث عنه، والذي انعكس بإيجابية على تحرك الكتاب العرب والأترك بين أنقرة ودمشق. وهذا التحرك والتقاشات التي تخلسته لم يخل من حديث جاد وخصب عن محور هام في العلاقات الثقافية العربية والتركية وهو الحديث عن الوديعة العربية الهامة التي أودعتها الأحداث التاريخية في تركيا وأعني بذلك المخطوطات العربية التي احتوتها المكتبات التركية، وأكتفي من هذا الجرم الغفير من المخطوطات العربية مما احتوته المكتبات التركية العامة والخاصة بالحديث عن (المكتب السليمانية) ووديعتها من المخطوطات العربية علماً بأنه يوجد مخطوطات كثيرة خارج مكتبة السليمانية كمكتبة طوب قابو (الباب العالي) ومكتبة سراي يلدز، ومكتبة سراي ضولمة ياغجه، ومكتبة السلطان أحمد والسلطان محمد الفاتح من جامعتهما، ومكتبة عاطف أفندي، وحاجي سليم آغا، وكوبرولو، ونور عثمانيه وراغب باشا. لذا تعد خزائن المخطوطات التركية أثرى خزائن التراث المخطوط العربي.

ولكن تظل المكتبة السليمانية أهم مركز للمخطوطات والكتب القديمة المطبوعة بالعربية والتركية والعثمانية، حتى يقدر ما تحتويه بـ 125 ألف مخطوطة و 50 ألف كتاب مطبوع ويرجع تاريخ مكتبة السليمانية لعهد السلطان سليمان القانوني (1557)، وقد تحولت لمكتبة عامة سنة 1957م، وكانت من قبل عبارة عن مدرسة للصبيان، وتمثل الكتب العربية القسم الأعظم من محتويات المكتبة السليمانية، وتأتي الكتب العثمانية في المرتبة الثانية بعد العربية، وتأتي الكتب المكتوبة بالفارسية في المرتبة الثالثة بعدهما، ففيها ما يزيد عن 120 ألف كتاب ومخطوطة تمثل اللغة العربية منها حوالي 70 إلى 80 ألف كتاب، والعثمانية 30 — 40 ألف كتاب، وتبقى للفارسية بحدود 10 — 12 ألف كتاب.



أما عن موضوعات الكتب الموجودة بالمكتبة فهي تتعلق بعلوم إسلامية، مثل علوم القرآن الكريم، والتفسير، والحديث، والفقه، وعلم الكلام، والتاريخ والجغرافيا، والأدب، والكيمياء والفيزياء، والطب، والرياضيات، وكتب أخرى تتعلق بالفنون الإسلامية مثل الخط العربي وتذهيب المخطوطات، وفق الأوبرو (الرسم والتلوين على الماء)، ويرجع أقدم كتاب فيها لحوالي عام 1055م وهو مكتوب على الجلد، وتوجد بعض الكتب التي كتبت على ورق قديم بالخط الكوفي.

وأكثر هذه الكتب التي تضمنتها المكتبة آلت إليها بجمع الكتب ونقلها من دور الوقف الخيرية، التي أنشأها سعيد باشا باستانبول.

وقد جمعت المخطوطات والكتب من الجوامع والمدارس والخانات والتكايا والزوايا والمساجد ودور الوقف العثمانية، ومن ثم تكونت مكتبة السليمانية التي تشمل على 117 مكتبة، مثل مكتبات السلاطين والوزراء العظام، ووالدات السلاطين، وشيوخ الإسلام.



هذا ولقد تم تصنيف الكتب الموجودة - إلا أقلها - وفهرسة معظمها وتحتوي المكتبة على فهرس: (كاتالوج) لمجموعة عهد السلطان عبد الحميد، ولكنه غير كاف، وهناك فهرس مطبوع في عام 1979 يتعلق بالمخطوطات الموجودة في كل تركيا، وعدد أجزائه 30 جزءاً، وقد قامت المكتبة بتطبيق وسائل التقنية الحديثة كالحاسوب (الكومبيوتر)، ولعل وضع كل هذا على شبكة المعلومات خلال السنوات القليلة القادمة سيجعل القارئ من أي بلد يدخل على موقع المكتبة ليعرف ما هو موجود فيها، وسيكون الفهرس في بداية الأمر باللغة التركية، وسيكون بعد ذلك بالعربية والإنكليزية.

وليس من باب العتاب أن نقول إنه جاء وقت أصبح فيه الحصول على مخطوط من المكتبات التركية دونه حُرط القتاد، حيث يستلزم ذلك إذناً من السفارات أو القنصليات التركية في بلد القارئ، ولكن ألغى هذا القرار مؤخراً، فأصبح الباحث بإمكانه الحصول على مخطوطه بمخاطبة إدارة المكتبة برسالة خطية أو بالتاسوخ (الفاكس) يوضح فيه طلبه من المخطوطات، فتقوم المكتبة بالرد عليه، وبإعلامه بتحديد قيمة نسخة (الميكروفييلم) أو اسطوانة الـ (سي دي. C.D) ثم ترسل له بعد قيامه بتحويل التكلفة لحساب المكتبة عبر البنوك.

وهناك مشروع جديد لتصوير محتويات المكتبات التي تقع في أماكن خارج السليمانية وضمها إلى فهرس مكتبة السلمانية، بحيث يمكن جمع كل المخطوطات الموجودة في تركيا في الحاسوب وفي مكتبة السليمانية في إطار مشروع وزارة الثقافة التركية.

ويقول المسؤولون الأتراك: إن الأمريكيان أحقوا ضرراً كبيراً في قطاع المخطوطات، فيقدم قواتهم للمنطقة انخفض عدد الزوار الأجانب للسليمانية.

وفي السليمانية - فضلاً عن المخطوطات - هناك دورات تعليمية للخط العربي وفن التذهيب والمنمنمات، يقوم بالتدريس فيها المتخصصون في الفنون وتاريخها الإسلامي، وتضرب مثالا على هذا أن استمر الدكتور الفنان علي ألب أصلان في تدريس دورات متتالية للخط العربي لمدة ست أو سبع سنوات، علاوة على قيام الفنان فؤاد باشا بتدريس فن الأوبرو.

وعلى ذكر الخط العربي نقول إن الخط العربي يُعدّ من أهم إنجازات الحضارة الإسلامية في مجال الفنون الجميلة التي قدمتها البشرية. إذ تجلّت فيها عبقرية الفنان المسلم، فاستطاع توظيفه في أبداع صورة على جدران المساجد والمدارس وعلى المشكاوات والأواني النحاسية والسجاد، وتشيد الآثار التي وصلت إلينا حاملة هذا الفن الابداعي، ما وصل إليه من رقي وإبداع.

العتاء، ويوفرون لهم كل أسباب الإبداع، وحسبك أن نعلم أن خطاط السلطان كان يتقاضى 400 ليرة عثمانية ذهباً في كل شهر. بل إن بعض الخلفاء العثمانيين كانوا من هواة الخط العربي والبارعين فيه، أمثال السلطان سليمان القانوني والسلطان محمد خان الثالث والسلطان مصطفى خان الثاني (1664 – 1704) والسلطان أحمد خان الثالث الذي كان بارعاً في فن الخط، وبخاصة النسخ والتكث والجليل، وقد كتب عدة مصاحف بخطه الجميل، أهدى منها مصحفين شريفيين للروضة المطهرة، وتحفظ دار الكتب المصرية بمجموعتين من خطه. ومنهم السلطان محمود الثاني (1785 – 1839) والسلطان عبد المجيد الأول (1723 – 1861) والسلطان عبد العزيز خان (1830 – 1876) والسلطان عبد الحميد الثاني (1842 – 1918) ويستطيع المرء أن يتأمل نماذج من خطوطهم التي كانوا يفتخرون بها افتخارهم بما كانوا يحفظون من كتاب الله.



وقد عني الأتراك العثمانيون – خاصة – بفن الخط العربي عناية عظيمة، بعد أن انتقلت إليهم الخلافة الإسلامية، فتقدم على أيديهم، وبلغ درجات عالية من الجمال، وكان الخلفاء العثمانيون يحتفون بالخطاطين. ويجزلون لهم

وقدم الأتراك عدداً من أعظم الخطاطين، من أمثال:

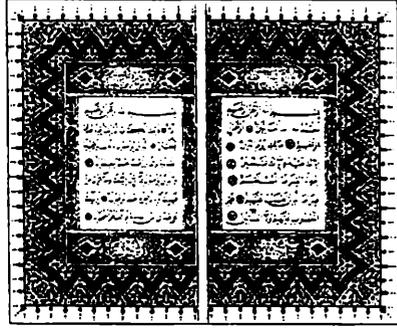
حمد الله مصطفى الأماسي (833 – 926)هـ، وهو أول من نقل الخط العربي من العرب إلى الأتراك، وبهذا يُعدّ المعلم الأول للخطاطين الأتراك عامة، ومنهم الخطاط التركي أحمد قره حصاروي، المولود سنة 873 استشر بالجمع بين قواعد شيوخه الذين أخذ منهم، فاستنبط طريقة خطية خاصة به، تجمع ما اختلف منه من الخصائص والطرق التي بدأ بها أولاً، وتميّز هذا الخطاط بخطه (الجلي)، وتشهد له آثاره الخطية بطول باعه، وعلو منزلته، تمثلها كتاباته في جامع السليمانية، وقد قال عنه الأتراك إنه يتبوأ المنزلة الخامسة بين الخطاطين الأقطاب في تركيا.

ومنهم الخطاط عبد العزيز الرفاعي الذي استقدمه الملك فؤاد من تركيا إلى مصر سنة (1340هـ – 1921م) فكتب له مصحفاً في سنة أشهر، وذهبه وزخرفه في ثمانية أشهر، فجاء آية من الآيات في مجال الخط، ودقة الزخرفة، وبديع النقش، وأصبح الشيخ عبد العزيز من بين المدرسين للمدرسة الخاصة التي افتتحها الملك فؤاد لتعليم الخط العربي (1341هـ – 1922م).

غير أن شيخ الخطاطين الأتراك المبدعين هو حامد آيانش الأمدي (1891 - 1982)م آخر عباقرة الخط العربي في تركيا، وقف حياته لكتابة المصحف الشريف. اسمه الحقيقي (موسى عزمي) ونسب إلى آمد (قرية من قرى ديار بكر). كان جده خطاطاً، تعلم الخط الثالث على يد أحمد حلمي بك، كما تعلم الرقعة على يد وحيد أفندي، وهؤلاء الأساتذة من كبار الأساتذة الأتراك المتميزين بأنواع من الخطوط، وعمل خطاطاً في دار الطبعة، ثم تقدم للعمل في مطبعة المدرسة العسكرية، ونال إجازة امتحان الخطاطين، ولما عاد من ألمانيا تعلم (الجلي ثلاث) من الحاج نظيف بك، وكتابة الطغراء من إسماعيل حقي، وغيرهم من مشاهير الخطاطين في عصره.

ومن آثاره التي يمكن مشاهدتها في تركيا والعراق ومصر ما تركه من كتابات قرآنية في مسجد شيشلي، ومسجد أيوب، ومسجد باشياهشي، ومسجد حاجي كوشك في استانبول، ودانزلي، وشانا قلعة. كما كتب أربعين حديثاً نبويًا وكثيراً من كتب تعليم الخط، والآلاف من مختلف الكتابات الإسلامية والمدائح النبوية أو الأشعار العربية.

وكان قمة إنتاجه نسخ المصحف الشريف مرتين بخط يُعدُّ من أجمل الخطوط، وله تلاميذ كثيرون في تركيا والشام والعراق أجازهم ومنحهم شهادات تقليدية تؤهلهم لحمل لقب خطاط، ومن الغريب أن تعلّمت على يده طالبة يابانية أجازها في الخط العربي لتقله إلى بلادها: اليابان.



أورث هذا العالم الفنان الأمة الإسلامية مصاحف خطها قلمه، وطبعت في استانبول وبرلين، وتعد من روائع المصاحف التي طبعت في العالم، كان يتهاذاها الملوك والسلاطين. ومن تلاميذه الكبار حسن شلبي.

ولو رحنا نعدد أسماء الخطاطين الأتراك لأعيانا العد، من أمثال: يساري أفندي ومصطفى راقم، وممتاز بك، والحافظ عثمان، وعبد الله زهدي، وجلال الدين، ومحمد عزت، ومحمد مؤنس زاده، ومحمد جعفر، ومحمد محفوظ، وغيرهم كثيرون، وكتب هؤلاء الخطاطون الأتراك عشرات المصاحف المبنوثة في مكتبات العالم وآلاف الأديعية والصور القرآنية التي تشهد على ما قدموه من خدمات جليلة لهذا الفن الجميل.

ومن الجدير بالذكر أن نقول إن الإسلام عندما أغلق بابي التصوير والنحت أطلق النزعة الجمالية عند الإنسان المسلم فأبدعت الخط، فتفنن فيه تفنن غير المسلم بالتصوير والمنحوتات كالفراعنة واليونان مثلاً ومن الجدير بالذكر أيضاً أن نقول: إن الفنان المسلم شعر قبل انتشار حروف الطباعة بأهمية الخط الجميل، وطواعية الحرف العربي الشريف لهذا الإبداع، فاهتم به العثمانيون - خاصة - اهتماماً شديداً، وخدموه وطوّروه، وسنوا له من القواعد والقوانين ما ارتقى به إلى أن أصبح الخط العربي على درجة كبيرة من الجمال والكمال والرقي، تتماشى مع المرحلة الحضارية التي مروا بها. واعترف العالم كله لهم بذلك.

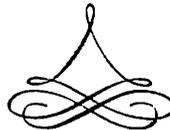
وكان نسخ مخطوطات القرآن الكريم من أسباب اهتمام المسلمين بالخط العربي، وأصبح تعلم الخط العربي لا يقل أهمية عن باقي علوم اللغة وأصبح تعلم الخط يقترن بتحفيظ القرآن الكريم ككتابته

صحيحة جميلة. بدليل أن هذا الاهتمام لم يكن محصوراً في عامة الناس فقط، بل وفي خاصتهم أيضاً، فكان الخط مادة أساسية في تعليم أبناء السلاطين والكبراء، كما رأينا قبل قليل.

ومن نافلة القول أن نقول إن الخط ملكة تتضبط بها حركة الأنامل بالقلم على قواعد معينة، وهذه الملكة تتزين بالتعليم، وتقوى بالتمرين والاجتهاد، وليس كل خطاط يمكنه أن يكون خطاطاً مبدعاً محترفاً متميزاً، وحسن الخط كامن في الأفراد كمن النار في الحجر، لمن وهبه الله تعالى من الاستعداد الفطري، فإذا اشتغل به الموهوب نبغ نبوغاً عظيماً من غير كبير عناء.



ومن الجدير بالذكر أيضاً أن نقول إن الخط العربي خضع لمحتنين كبيرتين: الأولى: عندما أمر مصطفى كمال أتاتورك سنة 1926 استبدال الحرف اللاتيني بالحرف العربي، وذلك بعد سقوط الخلافة العثمانية التي حرص سلاطينها على خدمة الحرف العربي الشريف، فانقطعت بذلك الصلة بين الأتراك والثقافة الإسلامية، فأهمل بذلك الخط العربي، وضعفت مكانة الخطاطين، بل إن بعضهم هاجر من تركيا ومارس فنه في بلاد إسلامية أخرى، والمحنة الثانية هذا الجهاز العجيب المسمى بالحاسوب، الذي قدم للفكر والثقافة خدمات جليلة، ولكنه نافس الخطاطين في ألوان من الخطوط ابتدعها لتتمشى مع تقنياته، ولكنها وقفت دون الخطوط التي كانت تبدها ريشة الفنان ومداده. صحيح أن الحاسوب يقدم أنماطاً من الخطوط ولكنها لا ترقى إلى جمالية الخط الذي يهاجر من الورق ليرسم على جدران المساجد والقصور وفنائس الأواني المزخرفة، وهذه لا يمكن أن تصل إليها عبقرية الحاسوب. بقي أن نقول إن المخطوطات والخطوط والخطاطين، قواسم مشتركة بيننا وبين الأتراك، وهي آيات تدل على تماسك اللحمة بين الشعيين: السوري والتركي تماسكاً ثقافياً وفتنياً، يفضيان إلى تماسك سياسي واقتصادي، وهذا التماسك ليس يحدث العهد، وإنما هو عريق عتيق يعزز ما بين البلدين الجارين من أواصر المحبة والأخوة والمصلحة المشتركة التي يقتضيتها حسن الجوار، ولعل اتحاذي الكتاب بين البلدين يعمق هذه اللحمة، ويعزز هذه الأواصر. وينبغي هذا التواصل الفكري والثقافي في قادمات الأيام، وخاصة أننا نعقد الأمل على رئيس اتحاد الكتاب العرب الدكتور حسين جمعة، وهو رجل أكاديمي نعرف اهتمامه بالمخطوطات التي هي مادة البحث العلمي الأدبي واللغوي، ويدرك أن الكتاب المخطوط عمدة طلاب الدراسات العليا هواة التحقيق العلمي الرصين، ويعرف أيضاً مظان نفاس المخطوطات العربية، فلعله يستثمر هذا التقارب الثقافي بين العرب والأتراك الذين يلتقون حول مجموعة من المقومات الثقافية والروحية.



التشكيل اللغوي

في

شعر الأمير عبد القادر الجزائري

د. وهب رومية:

أحرزت الحدائثة في معرفتها مكسباً نظرياً ضخماً في ميدان نقد الشعر، فرأته فناً لغوياً (بنية لغوية معرفية جمالية معاً) تتحدّد فنّيته بكيفية استخدامه للغة لا بمحمولاته الأخلاقية أو الاجتماعية أو السياسية أو

لقد

سواها.

ولكن هذه الكيفية لا تحول دون وجود هذه المحمولات في الشعر، بل إن وجودها مشروع إن لم يكن ضرورياً، فلكي يحقق النص الشعري وظيفته الجمالية ينبغي أن يحقق وظيفة إضافية أو أكثر تمزج الدلالة الفنية بغيرها من الدلالات... يمثل الملمح الأساسي في عملية التوظيف الاجتماعي لهذا النص الأدبي أو ذلك، ومن هنا فإننا نواجه بعلاقة مزدوجة البناء، فلكي يحقق النص غايته الجمالية يجب أن يحمل في نفس الوقت عبء وظيفة أخلاقية أو سياسية أو فلسفية أو اجتماعية، وبالعكس، فهو لكي يحقق دوراً سياسياً معيناً — على سبيل التمثيل — ينبغي أن يؤدي وظيفة جمالية⁽¹⁾. "ومن الطبيعي أنه في بعض الأحيان قد لا تتحقق بالنص سوى وظيفة واحدة"⁽²⁾.

وقد انبثقت من هذه النظرة إلى "مفهوم الشعر" نظرة جديدة إلى "نقده"، فعدت دراسة الشعر من منظور لغوي منهجاً نقدياً بارزاً يشيّد علميته على دعامين أولاهما: ملاءمته لتفسير المادة التي يدرسها — وهي شرط لا غنى عنه لقيام أي علم⁽³⁾، وتتجم هذه الملاءمة من انبثاق المنهج والمادة من مفهوم لغوي معاصر. وثانيتهما أدوات نقدية مرهفة ذات كفاية عالية. بيد أننا ينبغي أن نقيد

* جامعة دمشق، قسم اللغة العربية.

(1) تحليل النص الشعري، بوري لومنان، ص 22.

(2) المرجع السابق، ص 22.

(3) مقدمة في نظرية الأدب، عبد النعم — تلمبة، ص 1.

القول قليلاً، والآن نسرف في الظن فننوهم أن كل شيء قد أصبح محكوماً فكأنما هو في قبضة اليد، وأن الطريق إلى جوهر الشعر قد غدت قاصدة موطأة الأكناف. إن بعض هذا الظن يكفي، فليس يملك المنهج — مهما تكن كفايته — أن يتغلغل في شعاب الشعر المرجانية، وأن يصل إلى جوهره إذا لم يكن الناقد نفسه خبيراً مدرباً وذواقة كأنما نبتة الشعر بين جوانحه. وإلا فما أيسر أن يقلب المنهج إلى منهج رجيح يفتك بالشعر، ويذبحه من الوريد إلى الوريد.

ويقتضى الحديث عن "اللغة في شعر شاعر ما" أن نحدد — قبل الشروع في هذا الحديث — المقصود بـ "اللغة في الشعر" فما المقصود بها؟

إن اللغة — كما هو معروف — نظام متكامل متعارف عليه من الرموز التي يفاهم بها الناس. ومن الواضح أننا لا نقصد هذا النظام بل نقصد أمراً يتجاوزه، نقصد القول الشعري، أي صورة اللغة المستحقة في شعر هذا الشاعر، وهي صورة تتميز عن غيرها من الصور بسمات كثيرة كالمعجم اللغوي والطريقة الخاصة في بناء الجمل والربط بينها وسوى ذلك كثير، وهي السمات التي تكون "الأسلوب". وإذا قصد بـ "اللغة في شعر فلان" أسلوبه الشعري، وهذا الأسلوب هو الذي يجسد التجربة الشعرية بالكلمات التي تستخدم استخداماً كيفياً خاصاً، وهو الذي يمنح القصيدة طاقاتها الثرة.

وبعبارة أوضح إن لغة الشعر هي مكونات القصيدة من الألفاظ والتراكيب والخيال والموسيقا والموقف الإنساني.

وفي ضوء ما تقدم سوف نحاول دراسة اللغة في شعر الأمير عبد القادر الجزائري (1807—1883م).

اللغة والدلالة والإيقاع:

يذكر د/ إبراهيم السامرائي أن الأصمعي قد تخرج في استخدام لغة الشعر في شرح لغة التنزيل على نحو ما فعل غيره من علماء اللغة كأبي عبيدة مثلاً في كتابه "مجاز القرآن"⁽⁴⁾، ويعتل ذلك بقوله "ولعله قد فهم أن لهذا الفن لغته الخاصة"⁽⁵⁾. وليس يريد د/ السامرائي بهذا الذي ذكره أن للشعر ألفاظه الخاصة، بل يريد أن اللفظ في الشعر مختلف عنه في غيره، فهو في الشعر يكتسب إضافية، حتى لتبدو ألفاظ كثيرة ذات رصيد دلالي ضخم، ولعل الناظر في معاجمنا المطولة يدرك هذه الحقيقة، فهي معاجم ذهبت معاني ألفاظ الشعر بشرطها الأعظم حتى أوشكت أن تكون معاجم شعرية. وما أكثر ما شكا الشعراء من الكلمات التي تسكنها أصوات الآخرين! وما أكثر ما فتشوا عن الكلمة العنراء! إنهم يريدون أن يجددوا شباب اللغة، وأن يفجروا طاقاتها، وما ذلك إلا لأن الشعر ذو طبيعة ازدواجية، كما يرى لوتمان، "وتنبع هذه الازدواجية من كونه يعني تتالي الكلمات، كما يعني

⁽⁴⁾ لغة الشعر بين حيلين، إبراهيم السامرائي، ص 8.

⁽⁵⁾ المرجع السابق، ص 125.

الكلمة في ذات الوقت⁽⁶⁾. ويزيد المسألة وضوحاً، فيقول: "فالكلمة في الشعر هي في الأصل كلمة تنتمي إلى لغة ما، هي وحدة في متن يمكن أن نجده في القاموس، ومع ذلك فإن هذه الكلمة تبدو وكأنها ليست معادلة لنفسها، ومن ثم يغدو تشابهها، أو حتى تطابقها، مع الكلمة "القاموسية" سبباً في الإحساس الواضح بالاختلاف بين هاتين الوجدتين: المتباعدتين المتقاربتين، المستقلتين المتوازيتين، نغنى الكلمة في مفهومها اللغوي العام، والكلمة عنصراً في القصيدة الشعرية"⁽⁷⁾ ثم يتابع: "فالكلمة في الشعر أكثر قيمة من تلك التي في نصوص اللغة العامة، وليس صعباً أن نلاحظ أنه كلما كان النص أكثر أناقة وصقلاً كانت الكلمة أكثر قيمة، وكانت دلالتها أرفع وأوسع"⁽⁸⁾.

فإذا صرنا إلى "التركيب" صارت القضية أعقد وأخصب، فعلى المستوى التركيبي يتجلى جوهر الشعر تجلياً باهراً، وفيه يمارس الشاعر كل شعائره السحرية محاولاً أن يعيد إلى اللغة وظيفتها السحرية القديمة، إن التركيب بناء، وبناء لغة الشعر يختلف اختلافاً عميقاً عن بناء لغة النثر، فالشعر قياساً إلى النثر انحراف (مجازة، عنول، انزياح)، وخاصة الخروج على قواعد التركيب هي الخاصة الوحيدة التي يتفق فيها الشعر التقليدي والشعر الحر، وإذا فهي الخاصة الوحيدة التعريفية لأنها توجد في كل أجزاء المعرف، كما يقول جون كوهين⁽⁹⁾. والانحراف إذاً هو الشرط الضروري لكل شعر. وبعبارة أخرى إن بناء الشعر يتحقق بطريقتين أو مقياسين "أما المقياس الأول أو الطريقة الأولى فباعتباره نظاماً لتطبيق عدد من القواعد، وأما الثاني فباعتباره نظاماً لصدع أو تجاوز هذه القواعد، مع مراعاة أن "جسم" النص ذاته لا يمكن أن ينطبق على أي من هذين المقياسين معزولاً عن الآخر ومستقلاً بنفسه، فبالعلاقة بين ذينك التصورين، وبالتوتر البنائي، وبالمزج بين ما ليس مترجماً، بهذا، وبهذا فقط، يتم إيداع النتاج الفني"⁽¹⁰⁾. وإذا فالمعنى "في النص الأبسي ينبثق، ليس فقط من تطبيق القواعد البنائية المعينة، بل وينبثق كذلك من خلال الانحراف عنها"⁽¹¹⁾. وإذا كان النثر يحتفل بجوهر المحتوى (أي المعنى)، فإن الشعر يحتفل بشكل المعنى، وتشكل المعنى هو الأسلوب⁽¹²⁾. فالأسلوب — إذا — هو الذي يجعل الشعر شعراً، وعليه تتعدّد آمال الشعراء وأحلامهم. وهو التشكيل الفني للغة، أي هو بنية مكونة من عناصر شتى تتآزر متفاعلة لتحقيق شكل المعنى. لنقل — بعبارة أوضح — إنها بنية عضوية.

وهذا يعني أن أي تغيير في أي عنصر من عناصرها سيحدث تغييراً في بقية العناصر من جهة، وتغييراً في شكل المعنى من جهة أخرى. فإذا نظرنا في وحدات الأسلوب (التركييب) وجدنا

⁽⁶⁾ انظر تحليل النص الشعري، ص 133.

⁽⁷⁾ المرجع السابق، ص 125.

⁽⁸⁾ المرجع السابق، ص 126.

⁽⁹⁾ بناء لغة الشعر، جان كوهين، ص 90 ترجمة الدكتور أحمد درويش.

⁽¹⁰⁾ تحليل النص الشعري ريمونمان، ص 67.

⁽¹¹⁾ المرجع السابق، ص 171.

⁽¹²⁾ بناء لغة الشعر ص 48.

أن ما قلناه في الأسلوب يصح قوله في التراكيب من حيث كون كل منها بنية صغرى تتأزر عناصرها متفاعلة، ومن حيث التغير الذي يصيب عناصرها البنائية جميعاً إذا تغير أي عنصر من هذه العناصر. ولقد تحدث البنيويون — على اختلاف اتجاهاتهم — طويلاً عن محوري التعاقب والاستبدال (أو: الانتخاب والتركيب، الموقعية والسياق، الآتي والزمني...) (13) في دلالة واضحة على عضوية البنية الصغرى (التركيب)، كما تحدثت عن هذه البنية حديثاً بيثر الإعجاب البلاغة العربية القديمة، ولعل نظرة متأنية في "دلائل الإعجاز" لعبد القاهر الجرجاني تكشف عن جلال هذه البلاغة وعن عظمة هذا الناقد الكبير. وقد دفعت هذه البلاغة مثقفاً وناقداً كبيراً كالدكتور شكري عياد — طيب الله ثراه — إلى قدر واضح من الاستخفاف بالجهود البنيوية في هذا المجال (14) ولست أريد أن أقعد مقارنة بين البلاغة والبنيوية، أو بين البلاغة وعلم الأسلوب، فليس هذا وقت المقارنة، ولا السياق سياقها، ولكنني أريد أن أحتز لما قد يراه القارئ في الصحف القادمة من تعويل على البلاغة والبنيوية وعلم الأسلوب جميعاً، فليس هذا الجمع جمع حاطب ليل، ولكنه جمع بصير وقت ارتفاع النهار. ولم أرد بهذه المدخل النظري أن أفصل القول في بناء لغة الشعر، بل أردت أن أضع ضوى على أول الطريق لعلها تجمع الجهد وتسدّد الوجهة، وتعصم من السير في معادل الدرب ويُنسيانه، فإذا فرغت من هذين الاحترازين المنهجين بدت السبيل إلى اللغة في شعر عبد القادر الجزائري لاجبة قاصدة.

إن أول ما يلفت النظر في شعر عبد القادر هو "التكرار" على مستوى الإيقاع والتركيب، وهو تكرر "متعدد الأنماط، يعقبه تبدل وتغيّر ملحوظان، وهذا ملمح شعري أصيل، فالبنية الشعرية ذات طبيعة تكرارية على المستويين الشكلي والمعنوي.

وأول هذه الأنماط تكرر "صيغة" مفردة:

* فلا زال في أوج الكمال مخيماً
يضئ علينا نوره وشعاعه
ولا زال من يحمى الذمار بعزة
ولو جمعوا ما استطاع دفاعه
ولا زال محجوج الأفاضل كعبة
وممدوحة أفضاله وطباعه
ولا زال سياراً إلى الله داعياً
بطم وحلم ما يضم شراعه
ولا زال للطنباء أرفع راية
وبشراه مبنول لنا وطباعه
فأبقاه من رفاه عين زمانه
و..... (15)
** كم ناسفوا، كم سارعوا، كم سابقوا
من سابق لفضائل وتفضل

(13) المرابا المحدة، عبد العزيز حمودة، ص 258، وانظر لورمان، المرجع السابق ص 38، باكسون، ص 33 قضايا الشعرية.

(14) موقف من البنيوية، فصول، ص 99، تتلاً عن المرابا المحدة ص 264.

(15) ديوان الأمر عبد القادر، ص 82.

كم حاربوا، كم ضاربوا، كم غالبوا
 كم صابروا، كم كابروا، كم غادروا
 كم جاهدوا، كم طاردوا، وتجدلوا
 كم قاتلوا، كم طاولوا، كم ماحلوا
 كم أولجوا كم أزجوا، كم أسرجوا
 كم شردوا، كم بددوا، وتعودوا
 يوم الوغى يوم المسرة، عندهم
 *** اسكن فؤادي وقر الآن في جسدي
 هذا المرام الذي قد كنت تأمله
 وعش، هنيئا فانت اليوم آمن من
 فانت تحت لواء المجد مقتبط
 وته دلالا، وهز العطف من طرب
 أمنت من كل مكروه ومظلمة
 هذا مقام التهاى قد حلت به
 أبشر بقرب أمير المؤمنين ومن
 عبد المجيد حوى مجدا وعز على
 **** فيا قلبي المجروح بالبعد واللقا
 ويا كبدي نوبي أسى وتحرقا
 أسائل عن نفسي فإني ضاللتها
 أسائل من لاقيت عني والهـا

أقوى العداة بكثرة وتمول
 أعتى أعبادهم كعصف مؤكل
 للنائبات بصارم وبمقول
 من جيش كفر بأقتحام الجحفل
 بتسارع للموت لا يتمهل
 تشتت كل كتبية بالصيقل
 عند الصياح.....(16)
 فقد وصلت بحزب الله أحيالا
 فطب مآلا بلقياه وطب حالا
 حمام مكة إحراما وإجلالا
 في حضرة جمعت قطبا وأبدالا
 وغن وارقص وجر الذيل مختالا
 فبج بما شنت تفصيلا وإجمالا
 فارتع ولا تخش بعد اليوم أنكالا
 قد أكمل الله فيه الدين إكمالا
 وجل قدرنا.....(17)
 دواك عزيز ليس تنفك ولهاتا
 ويا ناظري لزلت بالدمع غرقنا
 وكان جنوني، مثل ما قيل، أفناتا
 ولا أتحاشاهم رجالاً وركباتا(18)

(16) الديوان، ص 92.

(17) الديوان، ص 105.

(18) الديوان، ص 157.

لا نريد أن نستكثر من هذا النمط من التكرار، فهو يملأ شعاب الديوان وأوديته، وأينما يمت وجهك طالعتك صفوف متلاحقة منه حتى ليغدو النص عليها نافلة. ولكننا نريد أن ننظر في هذه النصوص بعض النظر.

تهيمن صيغة "لازال" على الأبيات في النص الأول، وهي صيغة "دعاء". وقد رد الأمير بيذه القصيدة التي اجتزأنا منها هذه الأبيات على صديقه الشيخ "أبي النصر النابلسي" الذي أرسل إليه قصيدة مدحه بها. ونهج الأمير في هذه القصيدة نهجه المألوف في الرد على من يرسل إليه بمدح، فقسم القصيدة قسمين وقف الأول منهما على تقرّظ القصيدة، ووقف ثانيهما على الدعاء له. وتشكل صيغة الدعاء ركيزة بنيوية تفرض دلالتها على السياق في الأبيات جميعاً، فتعزز الإحساس بموقف الشاعر وتعمقه، وتجمع مضمون الدعاء المتفوق بين الكمال والعزة والعلم والحلم والفضل والطاعة والعلو في "بؤرة دلالية" واحدة تفيض منها تجليات دعائية شتى، وتنهض أداة الربط الصريحة "الواو" في أول كل بيت بوظيفة العطف بين صيغ الدعاء الموحدة لا بين مضامينه، وتجعل من الأبيات جملة دلالية واحدة، فتقوي بذلك مفهوم "البؤرة الدلالية" وتغنيه.

وتهيمن صيغة "التكثير" المكونة من كم الخبرية يليها فعل ماض متصل بواو الجماعة هيمنة طاغية على أبيات النص الثاني، فتتلاقح ككصف الرعد المتصل محدثةً ضوضاء لفظية عالية تسعفها في ذلك أمور، أولها هذا الجنس الذي يتوالى صفوفاً كصفوف الخيل كلما تقدم منها صف لحق به صف آخر. وثانيها غياب أدوات الربط فكان الشاعر تحت وطأة مشاعره الجياشة المتدفقة كالسيل لا يجد وقتاً للتأمل والتقاط النفس، ولا يريد لنا أن نتأمل أو نلتقط الأنفاس. وثالثها هذه الألفاظ المستمدة من عالم الحرب، والمشحونة برصيد دلالي ضخم في النفس العربية (الحرب، الضرب، السباق، الصبر، المكابرة، الجهاد، المطاردة، التجلد، القتال، المطاولة، الإدلاج، الإسراج، التشريد، التبديد). فإذا نظرنا في القصيدة كاملة رأيناها يتصدرها أسلوب وجداني رقيق عبر به الشاعر عن مشاعره العذبة الشجية المقلدة بالوجع والشكوى في استغراق بديع في مناجاة ريح الجنوب، وهو استغراق قل أن نجد له نظيراً في شعرنا القديم حتى في الشعر العذري. وقد امتلأ هذا القسم بالألفاظ العاطفية الانفعالية ذات الرصيد النفسي الضخم (الغرام، التجل، الحرق، التبليل، السهاد، البين، التحسر، الشقاء، التملل، السهر، الحزن، تطاول الليل، الأحباب، الطيف، الهوى....)، وبتكرار صيغة "الأمر" الذي يخرج إلى التوجع والرجاء، وبالأسئلة المتلاحقة دون انتظار الجواب، وبصيغة التصغير السديعة (أهيل ودي)، وبالملاحج البديعة (ريح الجنوب، الخيام، ريح القرنفل، الطيف إقراء السلام)، وبناء الجملة الشعرية بناء عذبا منسابا على نحو ما يظهر في هذا المقطع:

يا أيها الريح الجنوب تحملي	مني تحية مغرم وتجملي
واقر السلام أهيل ودي وانثري	من طيب ما حملت ريح قرنفل
خلي خيام بني الكرام وخبري	أنسى أبيت بحرقه وتبلسل

جفناي قد ألفا السهاد لبيكم
 كم ليلة قد بثتها متحسرا
 سهران نو حزن تطاول ليله
 ماذا يضر أحبتي لو أرسلوا
 كل الذي ألقاه في جنب الهوى
 أدي الأمانة يا جنوب وغايتي
 واهدي إلى من بالرياض حديثهم
 تفديهم نفسي وتفدي أرضهم
 فلذا غدا طيب المنام بمعزل
 كمبيت أرمد في شقا وتملعل
 فمتى أرى ليلي بوصلي ينجلي؟
 طيف المنام يزورني بتمثل
 سهل سوى بين الحبيب الأفضل
 في جمع شملي يا نسيم الشمال
 أركى وأحلى من عبير قرنفل
 أركى المنازل. يا لها من منزل (19)

من يصدق أن هذه المناجاة الشجية العذبة تنقلب إلى هذه الضوضاء التي تصم الآذان؟ ومن يصدق أن هؤلاء الذين يتحدث عنهم في هذا المقطع هم هؤلاء أنفسهم الذين كان يتحدث عنهم في المقطع الذي سيطرت عليه صيغة التكرير؟ باختصار نحن أمام تحول أسلوبى يكشف عن تحول في زاوية الرؤية، فهو حين يتحدث عن علاقته بهم يجنح إلى الأسلوب العاطفي، وهو حين يتحدث عن علاقتهم بالآخر يتحول إلى أسلوب الفخر المدوي. ولا يلبث سياق "التكرير" الإنشائي هذا السياق، ويتحول الأسلوب مرة أخرى للتعبير عن رؤية دينية عميقة تتجلى في الابتهاال والضراعة والتوسل والاستغاثة.

ويهيمن على هذا القسم من النص نمط آخر من التكرار هو نمط المزوجة بين صيغتين هما: صيغة النداء، وصيغة الأمر، وكلاهما تخرج إلى التعبير عن هذه الروح الدينية العميقة، وتكرر كلمة "الرب" ومرادفاتنا تكراراً يشيع في النفس إحساساً بأنها قد غادرت عالم الشعر، وصارت في رحاب العتبات المقدسة على نحو ما يظهر في هذا المقطع:

يا رب، يا رب البرايا زدهم
 وافتح لهم مولاي فتحا بينا
 يا رب يا مولاي وابقهم فذى
 وتجاوزن مولاي عن هفواتهم
 يا رب لا تترك وضيعاً فيهم
 صبراً ونصراً دائماً بتكمل
 واغفر وسامح يا إلهي عجل
 في عين من هو كافر بالمرسل
 والظف بهم في كل أمر منزل
 يا رب واشملهم بخير تشمل (20)

(19) الدهرمان، ص 92.

(20) الدهرمان، ص 92.

لقد نفّض يديه كليتهما من نضار الشعر، وضم بهما جميعاً إلى صدره يواقيت الدعاء!!

وفي النص الثالث يسترسل الشاعر في مناجاة فؤاده استرسالاً يلفت النظر. وحقاً كان الشاعر العربي القديم يلتفت إلى قلبه ويناجيه أحياناً. ولكنه لم يكن يستغرق في ذلك كل هذا الاستغراق الذي نراه في نص الأمير عبد القادر. بل كان يكتفي باللمحة الدالة والإشارة الخاطفة، فإذا استرسل لم يزد على البيتين أو الثلاثة أبيات. وربما وجدنا في النص القديم مفارقة بين موقف صاحب النص وقلبه، وسمعنا أكثر من صوت، ولسنا نجد مثل ذلك في نص الأمير عبد القادر، فهو نص يهيمن عليه صوت واحد متفرد، فينأى به عن الحوار أو البناء الدرامي، ويمنحه طابعاً غنائياً صرفاً، ويتحول به إلى بوح عميق ممتد تتجلى فيه صورة العالم من حوله كما هي في وجدان الشاعر لا كما هي في الواقع. ولهذا السبب تخرج صيغة "الأمر" المهيمنة في النص من غرضها الأصلي إلى غرض تعبيرى صرف، فالشاعر - في حقيقة الأمر - لا يأمر فؤاده - بل يعبر عما يحسه حقيقة، ويستعين بهذا الفؤاد في هذا التعبير، أو قل - بعبارة أدق - يتخذ وسيلة للتعبير عن عالمه الداخلي الموار بالغبطة العميقة والرضا المستطاب. وتظهر هذه الغبطة وذلك الرضا في مضامين صيغة الأمر "السكينة، الاطمئنان، طيب الحال وطيب المال، العيش الهانئ، التيه والدلال، الطرب، الغناء، الرقص، الاختيال، الأمن، البوح بما يشاء كيف يشاء، اللهو والنعيم أو الخصب والسعة (ارتع)، البشرى". ويعزز السياق الذي ترد فيه أفعال الأمر هذه الغبطة وذلك الرضا (اتصال حبله بحبال حزب الله، تحقيق المرام، حمام مكة الأمن الذي يحرم صيده حرمة مطلقة، إحساسه بالغبطة تحت لواء المجد، أمنه من كل مكروه وظلم، حلوله في مقام التهانى، القرب من أمير المؤمنين". وليس يخفى ما في هذا السياق من عناصر دينية تطمئن القلب، وتغمره، بفيض روحي شفيف، فيورق في النفس حبورها، وتؤدي أدوات الربط التي يحرص عليها الشاعر وظيفتها على أتم وجه نظراً لتجانس المعطوف والمعطوف عليه (كلها جمل فعلية مكونة من فعل أمر مسند إلى ضمير المخاطب)، فنضم كل جملة إلى أخواتها ضمناً وثيقاً، وتكون منها جميعاً جملة كبرى واحدة ذات وحدات صغرى متجانسة، وبذلك تكسب النص تماسكاً وصلابة، وتعصمه من التصدع أو التشتت، كما تكشف - في الوقت ذاته - عن غنى الدلالة وتنوعها ووحدها في آن. وقد تتلاحق أحياناً هذه الجملة القصيرة المتجانسة المترابطة تلاحقاً مدهشاً يكاد يجسد في سرعته وانتظامه دلالة هذه الجملة:

وته دلالات، وهز العطف من طرب وغن، وارقص، وجر الذيل مختالا

لقد هبت الريح رخاء على الأمير عبد القادر بعد أن كانت عاصفة نكباء، فقد أطلقت فرنسا سراح الأمير الأسير، وخيرته في البلد الذي يطيب له، فاختار "بروسه" من أعمال الأناضول إلى جانب استانبول ليعيش في حمى الخلافة الإسلامية بظل السلطان عبد المجيد. ووصل إلى "فروق" فتقدم للسلطان بالقصيدة التالية [التي اجتزأنا النص منها]⁽²¹⁾. وإذا ليس عجباً أن يبتهج الشاعر

(21) الديوان/ ص 15.

ويغني، ويصدر في هذه القصيدة عن نفس تظللها الغبطة ويملاً أرجاءها الخبور.
وتتكرر في النص الرابع صيغة النداء، ويعقبها تكرار كلمة "أسأل".

فما دلالة كل من التكرارين (النداء، المسألة)؟ وما علاقة أحدهما بالآخر؟ وما علاقتها معاً ببنية القصيدة؟

إن أول ما يلفت النظر في تكرار النداء هو المنادي، فالشاعر يشخص أبعاضاً من ذاته وينادي كلاً منها على حدة، ويناجيه، ويصف حاله البائسة في توجع قانط، واستسلام يخالطه شجن عميق. وهذا يعني أننا أمام ضرب مخصوص من النداء يفيض منه معنى الندب والاستغاثة، فمن يندب؟ وبمن يستغث؟ "قيا قلبي المجروح..."، "ويا كبدي نوبى أسي...". "ويا ناظري لازالت بالدمع...". إنه يندب أبعاض ذاته، فهل نستغرب — والحال هذه — أن يسترسل في نجواه مكرراً هذا الضرب من النداء تكراراً متلاحقاً يقوي إحساننا بحالته النفسية، ويكشف عن بلبته واضطرابه، وعن كثافة المادة العاطفية التي يزرع تحت وطأتها حتى لتكاد النفس تتوء بحملها؟ ويوازر هذه التجوى القائمة على التشخيص عنصر بنائي قادر على التعبير عن المشاعر الغامضة المختلطة، وليس هذا العنصر سوى الألفاظ العاطفية الانفعالية ذات القدرة العالية على الإحياء بهذه المشاعر بمالها من رصيد تاريخي في الوجدان العربي (القلب، الجرح، اللقاء، البعد، الوله، الكبد، الذوبان، الأسي، الحرقه، الدموع). ويأتي التكرار الثاني (أسائل) حاملاً في سياقه معاني الضياع والضللال والفقد والجنون والوله، فيكمل دلالات التكرار السابق ويعمقها في النفس. بيد أن الشاعر — على الرغم من ذلك كله — يظل معتصماً بذاته التي تكاد تتبدد، ويظهر هذا الاعتصام جلياً بحركة الضمائر — والضمائر عصب حي في الشعر — فإذا هو يحرص على ضمير المتكلم في الحديث عن نفسه لا يفارقه، ولا يسمح لضمير الخطاب أو الغياب أن ينوب أحدهما أو كلاهما عن ضمير المتكلم، فينكشف بذلك تشعث الذات وتبددها!! فأية ذات هذه الذات التي تبدو عصية على انتبذ والتلاشي وهي ترى أبعاضها مفرقة في كل صوب؟! إن الذات في الشعر العذري ذات منهوكة يكاد يقتلها الظمأ وامتناع السري، ويكاد يمزقها التوزع بين الإقدام والإحجام، ويكاد يتلفها المجتمع بحصاره الصارم فتحاول الفرار منه والاعتراب في مجتمع لا إنساني، ويفترن إحساسها باللوعة واليأس والحرمان والفقد والغربة بحنين أسر عذب إلى البادية، حيث مدارج الطفولة وملاعب الصبا، وما أكثر ما يفترن الحب بالموت في سياق حديث هذه الذات عن نفسها. وكثير من هذه العناصر العذرية وغيرها مبعوث فسي أرجاء هذه القصيدة، بل إن الشاعر يحوم حول أبيات لـ "عبد الله بن الدمينه" — وهو يسلك في العذريين عادة — في تناص "شديد الوضوح يحمل معه السياق العذري إلى القصيدة"⁽²²⁾.

(22) أبيات ابن الدمينه:

وقد زعموا أن المحب إذا دنسا بميل، وإن السأي يشفي من الوجد
بكل تداوينا فلم يشف ما بنا على أن قرب الدار عسر من العمد

ولكن ذات الأمير عبد القادر تختلف عن "الذات العذرية" - وإن جمعتهما قسمات كثيرة مشتركة - في اعتصامها بنفسها وتأبئها على التبدد، وفي ملمح "العرفان" ولفظ "عشق" (وفي قربنا عشق..)، و(ويزداد وجددي كلما زدت عرفانا)، وفي هيامها بنفسها وعشقها لها، وفي التوحد بين العاشق والمعشوق، بل بين الذات والمعاني (المحب والمحبيب والحب)، وفي تساوي السر والعلن:

ومن عجب ما همت إلا بمهجتي ولا عشقت نفسي سواها وما كاتا
أنا الحب والمحبيب والحب جملة أنا العاشق المعشوق سرّاً وإعلانا

نحن إذاً أمام ذات "متصوفة" لا ذات "عذرية"، ذات تستعير تقاليد الشعر العذري وملامحه ورموزه، وتعيد توظيفها، فتلج بها مجالات وظيفية جديدة. وهكذا تغدو ألفاظ كالشوق والحب والعشق والقرب والبيد رموزاً صوفية ترمز إلى تجربة الوجد الصوفي، وتغدو ظاهرة الظماً رمزاً صوفياً، وقل مثل ذلك في أسماء المواطن (نجد وروض الرقمتين ونعمان)، وتظهر "وحدة الوجود" جلية في الأبيات الأخيرة من القصيدة، وينتهي منها إلى أسمعنا صوت "الحلاج" ما في الجبة غير الله" وإذا ليس غريباً - تأسيساً على ما نحن فيه - أن تكون ذات الشاعر موحدة/ موزعة معاً في أن على نحو ما لاحظنا في حديثنا عن التكرار والضمائر في الأبيات التي اجترأناها من هذه القصيدة، وأن تكون صلة تلك الأبيات ببقية القصيدة صلة رحم وأشجة.

والنمط الثاني من أنماط التكرار على مستوى الإيقاع والتركيب هو تكرار نسق لغوي ويستقيض هذا النمط كسابقه في شعر الأمير عبد القادر:

* والضاريون بييض الهند مرهفة تخالها في ظلام الحرب نيرانا
والطاعنون بسمر الخط عالية إذا العدو رأها شرعت باتا
والمصطلون بنار الحرب شاعلة مطلوبهم منك يا ذا الفضل رضواتا⁽²³⁾
والراكبون عناق الخيل ضامرة تخالها في مجال الحرب عقباتنا
جيش إذا صاح صياح الحروب لهم طاروا إلى الموت فرساتنا ورجلاتنا⁽²⁴⁾

إذا كان من قواه ليس بندي ود

علماً أن قرب السدار ليس بنافع

وأبيات الأمير عبد القادر:

لأسلو عنهم زادي القرب أشجانا

وإن قلت يوماً: قد تدانت ديارنا

وفي قربنا عشق دعان هيامنا

لما القرب لي شاف ولا البعد نال

ويزداد وجددي كلما زدت عرفانا

فيزداد شوقي كلما زادت قربه

(23) كان حقه كلمة "رضوان" أن تكون مرفوعة، وفي ديوان الشاعر عدد غير قليل من هذه المعالقات النحوية.

ذات الرياض الزاهرات النضر
فكأنها من ماء نهر الكوثر
سبحاته من خالق ومصور
يغنيك عن زبد ومسك أذفر
برخيم صوت فاق نغمة مزدهر⁽²⁵⁾
إذا سيق للميدان بان له الخسر
على ظهر جردبل ومن تحته حمر
إذا ثار نقع الحرب والجو مغبر
وكل حماة الحي من خوفهم فروا
أما من غيور؟ خاتني الصبر والدهر
ولا كل كرار عليا إذا كروا
وما كل صياح إذا صرصر الصقر
وما كل من يدعي بعمره إذا عمرو
على قدم صدق....⁽²⁶⁾
فليس لهم عرف، وليس لهم نكر
فليس لهم نكر، وليس لهم فخر
ويرقصهم رعد بسلع له أزر
تظن بهم سحرا وليس بهم سحر
إذا ما بكت من ليس يدرى لها وكر
وأحداقها بيض وقاماتها سمر

•• عج بي فديتك - في أباطح دمر-
ذات المياه الجاريات على الصفا
ذات الجداول كالأراقم جريها
ذات النسيم الطيب العطر الذي
والطير في أوداجها مترنم
••• وما كان شهم يدعي السبق صادق
وعند تجلي السنع يظهر من علا
وما كان من يعلو الجواد بفارس
فيحمي نمارا يوم لا ذو حفيظة
ونادى ضعيف القوم من ذا يغيثني؟
وما كل سيف ذو الفقار بحده
وما كل طير طار في الجو فاتكا
وما كل من يسمى بشيخ كمثلته
وذا مثل للمدعين ومن يكن
•••• تعيد بهم كاس بها قد تولهوا
حيارى فلا يدرون أين توجهوا
فيظربهم برق تائق بالضحى
ويسكرهم طيب النسيم إذا سرى
وتبكيهم ورق الحمام في الدجى
وتسبيهم غزلان رامة إن بدت

⁽²⁴⁾ الديوان، ص 109.

⁽²⁵⁾ الديوان، ص 127.

⁽²⁶⁾ الديوان، ص 135.

وفي شمسها حقاً بذلنا نفوسنا فهان علينا كل شيء له قدر (27)

لقد أثرنا - كما فعلنا سابقاً - أن نختار أربعة نصوص يتكرر في كل منها نسق لغوي مختلف عن الاساق المتكررة في النصوص الأخرى.

يتكون النسق اللغوي المهمين في النص الأول من اسم فاعل (جمع منكر سالم) + جار ومجرور + مضاف إليه + حال. ويشذ عن ذلك شذوذاً طفيفاً البيت الأخير فيكون النسق من: اسم فاعل (جمع مذكر سالم) + مفعول به + مضاف إليه + حال. ولا تظهر هيمنة النسق في تكراره فحسب بل تظهر أيضاً في توظيف الشطر الثاني من كل بيت - ما عدا بيتاً واحداً سنقف عنده لاحقاً - في تغذية دلالة النسق. وتقوم أداة الربط "الواو" بوظيفتها على أكمل وجه، فتجمع هذه المتجانسات جمعاً وثيقاً في سلسلة لغوية واحدة متعددة الحلقات. ويؤازر هذه السلسلة نسق إيقاعي مطابق للنسق اللغوي فيعزز تلاحم مستويات النص، ويحكم بناءه إحكاماً قوياً، فيتأهل النص بيناته المحكم وبمجمعه للغوي - وهو معجم الحرب بسيوفها المرهفة ورماحها العالية ونارها المشبوبة وخيلها الضامرة العتاق وفرسانها العقبان، وكل هذه الألفاظ والصور أكسبتها نصوص شعر الحماسة والفروسية القديم طاقات ثرية ادخرتها الذاكرة العربية وتواصلت في الوجدان - لإنتاج دلالة صارمة شديدة الوقع في النفس، دلالة لا اهتزاز فيها ولا خلخلة، ولا يكاد النص ينتج هذه الدلالة ويبينها حتى تتخرم، فتتهتز وتضطرب ويتشعث أثرها في النفس، يخرمها هذا الشطر الذي أشرنا إليه سابقاً (مطلوبهم منك يا ذا الفضل رضواناً)؛ فهو يكسر السياق، وينحرف به إلى سياق التوسل والضراعة. ويشكل هذا الانحراف "وحدة طفيفية" تضعف نبرة الخطابة والفخر، وتتحول بها - ولو مؤقتاً - إلى نقيضها.

وحقاً قد تبدو هذه الوحدة إضافة فائضة وعيناً على النص، ولكن من قال إن الزيادة في الشعر ذات قيمة سالية دائماً؟ إن هذه الوحدة الطفيفية متقلة بالدلالة على عكس ما يوحي به اسمها وموقعها، فهي - أولاً - تكشف عن عمق الرؤية الدينية للشاعر، وهي - ثانياً - تعيننا إلى بؤرة القصيدة ونواتها، وبذلك تثبت عراقية انتسابها إلى القصيدة وغربة أبيات الفخر والحماسة عنها أو ضعف جصلتها بها. إن بنية القصيدة بنية استغاثة وتوسل وضراعة، وليس هذا الفخر بجيوش المسلمين في هذه الأبيات وأبيات أخرى تليها سوى كسر لسياق القصيدة لا تثبت بعده أن تعود إلى سياقها الأول. لقد اشتبكت روسيا بحرب مع الدولة العثمانية في شبه جزيرة القرم عام 1823، وعرفت الحرب باسم هذه الجزيرة من بعد. وتدخلت فيها الدول الغربية كل لمصلحتها..... أما المسلمون من جميع جهات الأرض فقد أمدوا الدولة العلمية بالدعاء.... والقصيدة الثانية [أي القصيدة التي نتحدث عنها] توسلات للباري تعالى نظمها الأمير الشاعر كي ينصر الله الدولة العلية العثمانية (28).

يا رب! يا رب! يا رب الأنام! ومن إلسيه مفزعنا سسراً وإعلسا

(27) الديوان، القصيدة السابقة.

(28) الديوان، ص 109.

يا ذا الجلال وذا الإحرام، مالكنا
يا رب أيد بروح القدس ملجأنا
يا حي يا موليا فضلا وإحسانا
عبد المجيد.....

وتمضي القصيدة على هذا النمط من الاستغاثة والتوسل والضراعة سواء أعبّر الشاعر عن هذه الرؤية الدينية بتكرار صيغة الاستغاثة كما نرى في هذه الأبيات أم عبر بتكرار صيغة الأمر كما رأينا في نص سابق أم زواج بين هذين الضربين من التكرار كما يفعل في جزء من هذه القصيدة.

فإذا أعددنا النظر قليلاً في مسلك الشاعر اللغوي رأيناه يكرر نسقاً لغوياً بعينه حتى إذا استقرت صورة هذا النسق في خلد المتلقي، وصار يتوقع تكراره عدل عنه عدولاً واضحاً، ولكنه لا يلبث بعد عدة أبيات أن يكرر نسقاً آخر أو صيغة حتى إذا أصبحت متوقعة مضى فيها قليلاً ثم عدل عنها، وهكذا... وبذلك تبدو القصيدة كأنها مبنية على نهج شبه دقيق من التعاقب بين إرساء نظام ما وصدعه ثم إرساء نظام آخر وصدعه، وهذا النهج سمة عضوية في النص الشعري عامة. ومما لا ريب فيه أن تغيير قواعد الإنساق البنائية يمثل أقوى وسيلة لتقليل حجم اللغو في النص الفني، إذا ما يكاد القارئ كيف نفسه مع توقع معين، ويضع لنفسه نظاماً ما للتنبؤ بما لم يقرأه بعد من أجزاء النص حتى تتغير القاعدة البنائية مخادعة كل توقعاته، ومن هنا يكتسب ما كان لغواً وفضولاً قيمة إعلامية في ضوء البنية المتغيرة⁽²⁹⁾.

وفي النص الثاني يبني الشاعر نسقه اللغوي المكرر من متضامين أولهما صفة لموصوف خارج النسق تليهما صفة للمضاف إليه، فكانه يبنيه على تراكم الصفات أو حشدها. ويكرر في هذا النص ما فعله في النص السابق، فما يلي النسق من البيت يقع في سياق النسق ويغذي دلالاته، ويشذ عن ذلك البيت الثالث. والنص — في حقيقته — احتفاء وقور بجمال طبيعة "دمر"⁽³⁰⁾، ولعل هذا النسق اللغوي الذي تتراص فيه الصفات دون أن تجور واحدة على أختها يكشف عن جانب من هذا الوقار، فالشاعر لا يعيد ترتيب عناصر الطبيعة، ولا يعيث بها، بل يصورها على ترتيب وقوعها في نفسه، ويعطي كل مظهر من مظاهر جمالها حقه، وهل أبلغ دلالة على الوقار وعدالة القسمة من استخدام نسق لغوي واحد متبوع بوصف مفرد أو جملة واصفة لكل مظهر؟! والنص — بعدد — جملة كبرى واحدة تقوم فيها كلمة "ذات" المتكررة بدون الربط بين وحداتها الصغرى، فتربط هذه المظاهر كلها (الرياض والمياه والجدول والنسيم) برباط وثيق، وتردها جميعاً بالطريقة نفسها إلى مرجعها، أو بعبارة مجازية إلى حضن أمها، "دمر". وقد كان خليقاً بهذا النص بنسقه اللغوي المتكرر، وبنائه شبه المحكم، وبمعجمه اللغوي، أن ينتج دلالة صافية مشبعة بالحبور النقي لولا أن الشاعر كسر سياق النص، وانحرف به إلى سياق ديني (سبحانه من خالق ومصور)، فخلخت هذه الوحدة الغريبة عن السياق طيف الدلالة وشعته، وذهبت ببعض صفاته وبعض قدرته على إشباع

(29) تحليل النص الشعري، بوري لومان، 174.

(30) دمر: ضاحية من ضواحي مدينة دمشق.

الإحساس بالجمال. وكان الشاعر قد رشح لهذا الانحراف ترشيحاً مضمرأ في صورة ماء نهر الكوثر.

وحقاً إن هذه الوحدة الغريبة الطارئة لا تخدم وحدة الأبيات، ولا تغذي دلالتها، بل تخرم هذه الوحدة وتشتت هذه الدلالة وتضعفها، وتبدو إضافة فائضة أو وحدة "طفيلية" في سياق الأبيات، ولكنها جوهرية في سياق القصيدة لأنها تكشف عن رؤيتها الدينية العميقة، فليس هذا الجمال الأسر سوى بعض ما أبدعه الخالق. ولعلنا لا نستغرق بعدئذ إذا سمعنا الشاعر وهو يتأمل هذا الجمال يقول:

مغنى به النساك يزهو حالها ما بين أذكار وبين تفكر

ألا يبدو تداعي المعاني على هذا النحو غريباً بل غريباً جداً؟! ولكنه — على غرابته أو بسبب منها — يكشف عن رؤية دينية عميقة للكون والحياة.

ويهيمن في النص الثالث نسق لغوي مكون من حرف عاطف هو "الواو وأداة نافية هي "ما" أو "لا"، ومتضايين أولهما لفظ "كل" وثانيهما متغير الدلالة. وإذا نحن أمام نسق لغوي واحد ذي مضامين مختلفة باختلاف المضاف إليه. وأنا أحب أن أنظر في هذا العنصر المتغير الدلالة في النسق قبل النظر في غيره لعلني أرى فيه رأياً. إنه — على الترتيب — الشهم الذي يدعى السبق في ميدان الحرب، والشخص الذي يعلو الجواد في الحرب، والسيف، والبطل الكرار في الحرب، والطائر الذي يطير في الجو فيتوهم الرائي أو يظن فيه قدرة الفتك، والصياح الذي يلبس صوته بصوت الصقر، والشيخ العين، ومن يدعى بعمره. وأحب أن تعيد النظر معي كرة أخرى في هذا "المتغير" فإن له شأناً فيما أحسب. فهو في الانساق الأربعة الأولى يحمل دلالة واحدة هي دلالة القوة والحرب، وهو في النسقين الخامس والسادس يحمل دلالة التباس القوة بغيرها، وهو في النسق السابع يحمل دلالة دينية، ويحمل في النسق الأخير دلالة عامة تصلح لاحتضان دلالات شتى.

ولعل نظرة أخرى إلى هذه الدلالات نستطيع أن نرد دلالات الانساق الستة الأولى إلى دائرة دلالية واحدة هي "دائرة الحرب" وما ينبثق منها. ويؤكد هذه النظرة هذا الحديث الصريح عن النقع والحصان في البيت تلا أول نسق لغوي، وعن حماية النمار، وصاحب الحمية، وحماة الحي، وإغاثة المستغيث في البيتين اللذين يتلوان أول تكرار للنسق اللغوي. وإذا نحن في سياق الحرب، ومعجم النص هو معجم الحرب المألوف بالفاظه وإعلامه (الميدان، النقع، الجواد، الفارس، الحمية، الفتك، الصقر). وفي ضوء هذا الاستنتاج يبدو النسق اللغوي المتكرر مهيمناً على المستويين اللفظي والدلالي معاً، أي إن دلالة كل نسق من هذه الانساق اللغوية هي كدلالة الانساق الأخرى، وبعبارة أوضح نحن أمام تكرار معنوي، وسبق أن قلنا إن البنية الشعرية ذات طبيعة تكرارية على المستويين الشكلي والمعنوي. وقد قلنا منذ قليل إن المتغير في النسق الأخير يحمل دلالة عامة تصلح لاحتضان دلالات شتى، أي إن دلالاته تكرر بصورة ما لدلالات — أو لدلالة — الانساق التي تحدثنا

عنا. ولم يبق أمامنا إلا الدلالة الدينية في النسق السابع، فلنرجىء الحديث عنها قليلاً...

إن معرفة الجنس الأدبي أو معرفة الغرض الشعري — ولا مناص من استخدام مصطلح "الغرض" ههنا أو استخدام مصطلح محتوى فيه هو مصطلح "الموضوع" — تحدد إلى مدى بعيد قواعد إنتاج النص وقواعد تلقيه معاً، وتقلل من دور المصادفة⁽³¹⁾. فهل نحن الآن أمام موضوع شعري هو موضوع الحرب؟ هذا ما يقوله النص صراحة. ولكن من قال إن الصراحة هي من وظائف الشعر دوماً أو غالباً؟ لنعد إلى القصيدة لعل فيها ما ينفع الغلة ويبدد الشك. عنوان القصيدة "استاذي الصوفي"، ونستطيع ببسر أن نتبين وحداتها الموضوعاتية، فهي: حياة الشاعر قبل لقاء أستاذه، الرحلة إلى أستاذه، مكان اللقاء، لقاء الأستاذ والحديث عنه، وهي وحدة مسرفة في الطول (28 بيتاً) — وحدة الحرب، عودة إلى الأستاذ، وحدة الخمرة..... لقد جاءت وحدة الحرب استطراداً لقوله:

أبو حسن لو قد رآه أحبه وقال له: أنت الخليفة يا بحر
 وما كل شهم.....

وقد علمنا تاريخ الشعر العربي القديم أن بين الاستطراد الطويل والموضوع الذي خرج عليه الاستطراد علاقة ما ظاهرة، ولكن هذه العلاقة، سواء أكانت علاقة مشابهة أم علاقة أخرى، هي أهون ما في الاستطراد وأيسره⁽³²⁾ ما أكثر ما يمكر الشعراء بنا! إن فهم الاستطراد فهماً دقيقاً يقتضي النظر إليه في سياق القصيدة أولاً، والنظر إليه في ذاته ثانياً ثم محاولة ربطه بالرؤية أو الموقف.

لقد تبين لنا من سياق القصيدة أن وحدة "الحرب" طارئة على السياق، أي هي وحدة طفيلية استطرد إليها الشاعر في معرض الحديث عن شيخه الصوفي، وأطال فيها، فكسرت سياق القصيدة، وانحرفت بها عن سياقها، وأحدثت تحولاً أسلوبياً، فظهر سياق الفخر والحماسة بجلاله المعروف، ورنيته الموسيقي العالي. وحين ننظر في هذه الوحدة نحسن أن الشاعر قد راض هذا السياق الوعر من قبل طويلاً، فهو يجري فيه طلقاً لا يلوى له عنان حتى لكأنه يأخذ بالناصية، ويروز فيه نفسه بعد زمن شوطاً أو أشواطاً، فيعرف من نفسه ما ألفه فيها من قبل. فهل تصدق — بعدئذ — ما زعمه الشاعر؟ لقد أوهنا أنه يريد أن يقول إن الخليفة الحق هو شيخه لا سواء ولو تشبهوا به "أنت الخليفة يا بحر"، وتعريف الخبر ههنا يفيد الحصر، وإن ما استطرد إليه إن هو إلا توضيح وتوكيد لهذه القضية — وهذه هي العلاقة الظاهرة بين الموضوع والأستطراد التي أشرت إليها سابقاً — ولكن هذا الإيهام تبدد حين استطال باستطراده كل هذه الاستطالة، وبدا الاستطراد مقصوداً لذاته، فهو يستمتع بتكرار نغمة الحماسة وعرضها في معارض حماسية شتى، ويكشف بذلك كله عن روح الحماسة البدوية المتأصلة في نفسه وهي الروح التي تكشف عنها قصائد شتى في الديوان.

(31) المقامات، عبد الفتاح كيليطو، ص 127.

(32) الاستطراد إلى لوحة الصبي في القصيدة الجمالية مثلاً، انظر وهب رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد.

وإذا نحن - مرة أخرى - أمام وحدة طفيلية قادرة على الكشف عن جانب من موقف الشاعر أو رؤيته هو جانب الفروسية البدوية. فإذا ضمنا إلى هذا الجانب من شخصية الشاعر الملمح الديني الذي أبرزناه سابقاً بنت ملامح الشخصية كاملة. إنها شخصية فارس بدوي مؤمن يرى الحياة والكون من حوله رؤية دينية بطولية في أن. ولعل الدلالة الدينية التي نصصت عليها في النسق السابق، وأرجأت الحديث عنها، قد اتضحت وظيفتها الآن، فهي تنافس الدلالة البطولية فتظهر في سياقها، وتتكامل معها فتكتمل صورة الفارس البدوي المؤمن، كما أنها ترشح للعودة إلى السياق الديني واستئناف ما انقطع من الحديث عن الشيخ.

وفي النص الأخير - وهو جزء من وحدة "الخمرة" في قصيدة "أسناذي الصوفي" - يتكرر نسقان لغويان. يتكون أولهما من حرف رابط وفعل ناقص وجار ومجرور واسم الفعل الناقص، ويتكون الثاني من حرف ربط، وفعل مضارع يتصل به ضمير نصب مقدم، وفاعل ومضاف إليه. وتقوم بين النسقين علاقة "تضاد" واضحة، فالنسق الأول ينفي ويعمق بتكراره مفهوم النفي في النفس، والنسق الثاني يثبت ويعمق بتكراره مفهوم الإثبات في النفس. ومن عجب حقاً أن يتساوى هذان النسقان في الدلالة، فيعمل كلاهما في اتجاهين متضادين، فأولهما يكاد يثبت وهو ينفي، وثانيهما يكاد ينفي وهو يثبت، فكان النسقين يقومان بوظيفة واحدة هي إنتاج دلالة ملتبسة حائرة أو شبه غامضة!! فهؤلاء الذين يتحدث عنهم "ليس لهم عرف"، ولكنهم أيضاً "ليس لهم نكر". ويраهم الرائي فيظنهم مسحورين، ولكنهم "ليس بهم سحر". ألسنت ترى كيف يكر النسق على ما قبله ويبتله!!

وهؤلاء قوم يسكرهم طيب النسيم، وتبكيهم ورق الحمايم وتسيبهم غزلان رامة!! وما قولك في هذا "السكر" الذي يذهب بالعقل، وفي هذا "البكاء" الذي يذهب بالمسرة، وفي هذا "السبي" الذي يذهب بكل شيء؟ ألسنت ترى أن الفعل يكاد ينفي وهو يثبت؟! نحن أمام دلالة غير صافية، دلالة مشوشة أو حائرة أو شبه غامضة. ويتألق "البرق" فيزيد الدلالة اختلاطاً بغيرها وغموضاً فيطربهم برق تألق بالحمي والبروق في الشعر العربي القديم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمشاعر المختلطة والأحلام الغامضة، وتعزز ألفاظ النص هذه الدلالة (تميد أي تضطرب وتدور، الوله، الحيرة، عدم الدراية..)، فإذا أبجنا لأنفسنا أن نتأمل قليلاً أبياتاً قليلة سبقت هذا النص - وهي إياحة مشروعة عانياً - وجدنا (العقول الهائسة، والسكر المخامر، والتيه)، ورأينا عيناً غريباً بعناصر الكون (وشمس الضحى من تحت أقدامهم عفر)، فهم يبعثرون هذه العناصر، ويسرفون في بعثرتها، ويصفونها حسب موقعها في نفوسهم لا حسب موقعها في العالم. وإذا فالدلالة التي أنتجها النسقان اللغويان المذكوران متجانسة مع الدلالة التي أنتجتها العناصر البنائية الأخرى بل متحدة بها، أو قل هما هذه التمتمة السحرية المبهمة التي تفضي بنا إلى عالم النص. أليس الشاعر ساحر كلمات؟! هل عرفت الآن العالم الذي يتحدث عنه الشاعر؟ إنه عالم الوجد الصوفي الذي تصبغ فيه الحدود، وتتماهى فيه المخلوقات، ويستوى فيه السر والعلن، والتصريح والكناية، تتبوأ فيه "الخمرة" - وهي

رمز صوفي خضب الدلالة أثير على قلوب المتصوفة جميعاً - مقاماً رفيعاً:

إذا صرح الحادي بذكر صفاتها وصرح ما كنى ونادى، نأى الصبر
 وقال: اسقتي خمرأً وقل لي هي الخمر ولا تسقتي سرأً إذا أمكن الجهر
 وصرح بمن تهوى ودعني من الكنى فلا خير في اللذات من دونها ستر
 ترى سائقها كيف هامت عقولهم ونازلهم بسط، وخامرهم سكر⁽³³⁾

ليس هذا التأرجح بين السر والجهر، وبين التصريح والتكنية ينتج هو الآخر بدلالة مختلطة شبه غامضة، أو دلالة حائرة، بل قل: دلالة غير صافية؟ وينبغي أن نتذكر أن "الخمرة" هي موضوع هذه الوحدة ونواتها، وهي خمرة لا تقل صفاتها في دلالتها بليلة واضطراباً واختلاطاً عن الدلالات السابقة في النص، ففيها من صفات "الخمرة" العادية مقادير، وفيها من الصفات المفارقة لهذه الصفات مقادير أيضاً. إنها خمرة العرفان الإلهي، أو خمرة المتصوفة وكفى بذلك التباساً.

وإنه لممّا يلتفت النظر في هذا النص أن يضمن الأمير عبد القادر قصيدته بيتين مشهورين من شعر أبي نواس: (ألا فاسقتي خمرأً وقل لي، والبيت الذي يليه)، فيفرض - بسبب ذلك - النسق النواسي بإشكالاته والتباساته حضوراً كثيفاً، ويجد القارئ نفسه وقد زج به الشاعر في منظومة من العلاقات الثقافية والفكرية المعقدة. لقد جعل أبا نواس خادماً لهذه الرحلة الروحية - والرحلة في الأدب العربي القديم مرتبطة بالبحث عن المعرفة -، فهل كان حاديه ودليله إلى العرفان الإلهي، أو إلى العلم "كل العلم" - على حد تعبير الأمير نفسه -، لقد تماهى معه، فهل كان يرى فيه متصرفاً كبيراً؟

ويستفيض التكرار في هذه القصيدة - وهي درة الديوان - استفاضة تستوقف القارئ العجلان، فهو تكرر نسق لغوي على نحو ما رأينا - وهو أكثر ضروب التكرار شيوعاً، وهو تكرر نداء، وتكرار كلمة، وتكرار استفهام، وسوى ذلك على نحو ما نرى في هذه الأبيات:

- وشتان ما بين الحجيجين عندنا فهذا له ملك وهذا له أجر
 - ويلقى رياضاً أزهرت بمعارف فيا حبذا المرأى ويا حبذا الزهر
 ويشرب كأساً صرفة من مدامة فيا حبذا كأس ويا حبذا خمر
 - فلا عالم إلا خبير بشأتها ولا جاهل إلا جهول به غر

⁽³³⁾ الدهيران، ص 135، وقد أثبت محقق الديوان كلمة "سائقها" بالقاف بدلاً من الفاء في طبعتي الديوان ولعل الذي أدخله في هذا الروم هو ذكر الحاوي، وقد أثبتنا العواب.

– عياذي ملاذي عمدتي ثم عدتي وكهفي إذا أيدى نواجذه الدهر
– تضوع طيباً كل زهر بنشره فما المسك؟ ما الكافور؟ ما الندى؟ ما العطر؟
وما حاتم؟ قل لي، وما حلم أحنف؟ وما زهد إبراهيم أدهم؟ ما الصبر؟

وليس يكتفى الشاعر بالترار، ولكنه يضم إليه – كما ترى – أنواعاً بلاغية كالتقسيم في الأبيات الثلاثة الأولى، وكمرعاة النظر في البيت الرابع والبيت الأخير. ويطول بنا الحديث لو مضينا نتقصى كل ضروب التكرار، ونبحث عن دلالاتها، ووظائفها الفنية في كل قصيدة، وهو حديث لا يسمح به الموقف، وربما كان فيما قيل في الصحف الماضية بعض الغناء.

ويكثر الشاعر من الجناس والطباق والمقابلة، بل إن المقابلة – في عدد من القصائد – هي بصورة القصيدة ونواتها، فعلى حديها تهض بنية القصيدة، وبها تنتج دلالاتها الكبرى، فإذا نحن أمام مفارقة كبرى كما في قصيدة "ما في البداوة من عيب"⁽³⁴⁾، التي استهلها الشاعر بمقابلة ثم أردفها بأحرف ثم أردف الثانية بثالثة:

يا عاذرا لأمريء قد هام في الحضر وعاذلا لمحِب السبدو والقفر
لا تذممن بيوتاً خف محلها وتمدحن بيوت الطين والحجر
لو كنت تعلم ما في البدو تعذرنى لكن جهلت وكم في الجهل من ضرر

ثم مضى يستكمل بناء قصيدته متخذاً من بنية المقابلة البنية الأساس لها، ولهذا كثرت المقابلات والطباقات فيها، كما ظهر فيها "المدح بما يشبه الذم"، وهو لون بلاغي يقوم على المفارقة بين ما يرشح له السياق وبين ما يدل عليه، ومن هنا كان هذا اللون قريب النسب من المقابلة، على نحو ما نرى في الأبيات الثلاثة الأولى، وما نرى في هذه الأبيات:

قال الألسى قد مضوا قولاً يصدقه نقل وعقل وما للحق من غير
الحسن يظهر في بيتين رونقه بيت من الشعر أو بيت من الشعر
سفائن السير بل أنجى لراكبها سفائن البحر كم فيها من الخطر
لا نحمل الضيم ممن جار نتركه وأرضه وجميع العز في السفر
نبيت نار القرى تبدو لطارقنا فيها المداواة من جوع ومن خصر
عدونا ماله ملجأ ولا وزر وعندنا عاديات السبق والظفر

(34) الديوان، ص 22.

مافى البداوة من عيب تذم به
إلا المرودة والإحسان بالبدن
وصحة الجسم فيها غير خافية
والعيب والداء مقصور على الحضر

وهكذا تقوم بنية القصيدة على مفارقة تصويرية كبرى تظهر فيها صورة البداوة في جانب وصورة الحضر في جانب آخر، ولهذا السبب قلنا إن بنية المقابلة هي نواة القصيدة. ويتضح من مقابلة الاستهلال والمقابلة التي تليها تعصب الشاعر للبداوة وتفضيلها على الحضر، وقد ترك هذا التعصب أو الانحياز أثره الواضح في القصيدة، فقد أنكر الشاعر على الحياة الحضرية أن يكون فيها سوى العيوب، وجمع للبداوة الفضائل من كل صوب. وأدى ذلك إلى التفصيل والبسط في صورة البداوة، وإلى الإيجاز والاقتضاب في صورة الحياة الحضرية. ويبدو تصوير الشاعر للبداوة تصويراً شاعرياً عذبا يفيض بالبهجة والحبور، ويمتلئ بالحركة والحياة، ويخرج فيه الشاعر - على عادة الشاعر القديم - إلى ضروب من التفتي، وتتردد في أجزاء من هذا التصوير أصوات زهير بن أبي سلمى، والمنقب العبدى، وعمر بن أبي ربيعة في "تناص" صريح على نحو ما نرى في هذين البيتين:

يوم الرحيل إذا شدت هودجنا
شقائق عمها مزن من المطر
فيها العذاري وفيها قد جعلن كوى
مرفعات بأحداق من الحور⁽³⁵⁾

ولعل هذا الحب العميق للبداوة، وهذا التعلق الشديد بها، وهذا الوقوف المتأني على مظاهرها، ووصفها على ترتيبها، في الواقع دون عبث بها، وهذا التصور لها ترابها المسك أو أنقى الذي يكشف عن موقعها في نفسه، لعل ذلك كله - وربما سواه أيضاً - هو الذي لفتنا إلى الملمح الأصيل في شخصية الأمير عبد القادر، فزعمنا زعماً يقيناً أنه "فارس بدوي".

وتهيمن بنية المقابلة على قصيدة "بنت العم" هيمنة شديدة الوطأة، فتتوالى المقابلات صفوفاً متلاحقة مكونة مفارقة تصويرية كبرى. ويترايط النصف الأول من القصيدة تراباً وثيقاً، فيكون جملة كبرى واحدة بفضل أداة الربط التي تجمع بين معطوفات بينها تناسق شكلي يفرضه النحو،

(35) زهير بن أبي سلمى:

علون بانمط عناق وكلة
وراد حواشيها مشاكهة الدم

المنقب العبدى:

علون بكلة وسدلن أعبرى
وتقنين الوصاوص للعيون

عمر بن أبي ربيعة:

وكسن إذا أبصرني أو سمعني
سعين لمرقن الكوى بالمحاجر

وتتأسق معنوي يفرضه المنطق على نحو ما نرى من هذه الأبيات⁽³⁶⁾:

وأرعاها ولا يرعى ودادي	أقاسي الحب من قاسي الفؤاد
بهجر أو بصد أو بعباد	أريد حياتها وتريد قتلي
وأسهر وهي في طيب الرقاد	وأبكيها فتضحك ملء فيها
فظلمسي قد رأيت دون العباد	وتهجرني بلا ذنب تراه
إلى الشكوى وتمكث في ازدياد	وأشكوها البعاد وليس تصفى
فتمنعي وأرجع منه صاد ⁽³⁷⁾	وأبذل مهجتي في لثم فيها
علي الذنب في وقت العباد	وأغتفر العظيم لها وتحصي
وفي هجري أراها في اشتداد	وأخضع ذلة فتزيد تسيها
وما أنفك في نلي أنادي	فما تنفك عني ذات عز

وتجسد بنية المقابلة اللفظية مقابلة معنوية بين موقف الشاعر وموقف ابنة عمه، وتغري الألفاظ العاطفة الانفعالية التي تملأ أرجاء النص، والملاح العذرية فيه بافتراض تجربة عاطفية خاصة يحيها الشاعر، ولكنني لا أجد في نفسي ميلاً إلى مثل هذا الافتراض، فأنا لا أكاد أرى في النص ملاح ذاتية تميز هذه التجربة، بل هي ملاح عامة تصور تجربة عاطفية نمطية، فالشاعر يدور حول المعاني التجريدية الكبرى في تجربة الحب، ويستخدم الألفاظ المألوفة في التعبير عن تلك المعاني، فكانت يستعير من القدماء عوالمهم الشعورية، واللغوية معاً. ولعل ما يعزز هذا الانطباع في نفسي هو هذا الخمول الذي أصاب بنية المقابلة نظراً للإسراف في تكرارها حتى أوشكت أن تورث النفس مللاً. لقد كان من حق الشعر والحب على الشاعر أن ينشط بنبته اللغوية بطريقة ما، ولكنه لم يفعل!! انظر إليه ماذا فعل في موطن آخر وقد أحس أن لغة الشعر أوشكت أن تذبل ويصيبها النعاس:

يروعي الصبح إن لاحت طلعه
بما ليته: لم يكن ضوء وإصباح

انظر إلى هذا القطع البديع الذي تظهر فيه رشاقة الشعر وحيويته، وإلى هذا التمني الذي يأتي في سياقه انتفاء الضوء والصباح، فيعزز فكرة "الروح" التي لاحت في أول البيت. ما أجمل ما قال!
وأحب أن أقف عند نص آخر يظهر فيه "الطباق" ظهوراً قوياً⁽³⁸⁾:

⁽³⁶⁾ الديوان، ص 41.

⁽³⁷⁾ كان حتى هذه الكلمة نصب على الحال، ولكنه جاء بما على هذا النحو متاهمة لرأي ضعيف أو مخالفة للقاعدة.

أنا حقيق، أنا خلق	أنا رب، أنا عبد
أنا ماء، أنا نار	وهواء، أنا صلد
أنا كم، أنا كيف	أنا وجد، أنا فقد
أنا ذات، أنا وصف	أنا قرب، أنا بعد

هذا طباق غريب يقوم بوظيفتي "المحو والإثبات" في أن، أو قل - بعبارة أدق - إنه طباق لا يقوم بوظيفته البلاغية، ما أكثر الوظائف المعطلة في الشعر! فتتدثر الحدود بين طرفي الطباق، ويدخل كلاهما في الآخر، فيعبثان معاً بترتيب الكون ونواميسه، ويعيدان هذا الترتيب على نحو خاص جداً. ومما يلفت النظر في هذا النص بنيته اللغوية، فهو من أوله إلى آخره ذو تركيب لغوي واحدة هي جملة اسمية مكونة من مبتدأ وخبر، وأن المسند إليه هو لفظ واحد لا يتغير، إنه ضمير المتكلم مرفوعاً "أنا". ومن الواضح هنا أن ذات المتكلم تفرض سلطة صارمة على دلالة النص، فهي القطب الذي تتمحور حوله الدلالات في غير التباس. ومن الواضح أيضاً أن هذه الجمل الاسمية القصيرة ببنيته المذكورة، وبتلاحقها وغازاتها تكشف عن طبيعة الموقف الصادرة عنه، فهو موقف يقيني صلب. فما حقيقة هذا الموقف الذي تتماهى فيه الربوبية والعبودية، والماء والنار والهواء، والكف والكيف، والوجد والفقء، والذات والوصف، والقرب والبعء؟! أليس هذا هو موقف المتصوف الذي يؤمن بوحدة الوجود كما لاحظنا في موطن سابق؟

ويقتضي هذا الحديث عن التركيب الوقوف على عدد من قضاياها الأخرى كالحذف، والفصل والوصل، والتقديم والتأخير وسواها.

تحدث عبد القاهر في "دلائل الإعجاز" عن الحذف، قال: "هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى فيه ترك الذكر افصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجذب أنطق ما تكون إذا لم تتطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تبين"⁽³⁹⁾ وإذا الحذف خاصة شعرية تقوم على "الاقتصاد في اللغة"، فتمنح البنية الشعرية حيوية وفيض دلالة، أو قل هو علاقة معنى لا علاقة تشكيل. وحين ننظر في شعر الأمير عبد القادر نجد ضرباً من هذا الحذف تزيد على أصابع اليمين عدداً، فهو يحذف المبتدأ والفاعل والخبر الحال والمفعول به وأداة النداء والفعل والجار والمجرور، وقد يحذف جملة، وسوى ذلك كثير على نحو ما يظهر في هذه الأبيات التي نسوقها تمثيلاً لا حصراً:

— يثقن النساء بي حيثما كنت حاضراً ولا تثقن في زوجها ذات خلخال

(38) الديوان، ص 162.

(39) دلائل الإعجاز، عبد القاهر المرحاتي، ص 146، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر.

أمير إذا ما كان جيشي مقبلا
وموقد نار إذ لم يكن صالي⁽⁴⁰⁾
— وهذا الظبي لا يرعى ذماما
ولا يرضى مؤانسة لجار
يتيه بدله ويصوّل عمدا
غني بالجمال فلا يداري⁽⁴¹⁾
— بطيبة طاب العيش ثم تمررت
حلاوته فالنحس أرى على السعد
أردد طرفي بين وادي عقيقها
وبين قباها ثم ألوي إلى أحد
منازل من أهواه طفلا ويافعا
وكهلا إلى أن صرت بالشيب في برد⁽⁴²⁾

هذه نماذج من حذف "المبتدأ"، فأين دقة المسلك، ولطف المأخذ؟ وأين هذا الذي هو "شبيه بالسحر" على حد تعبير عبد القاهر؟ أرجو أن تحي ما تراه في النص الأول من الإضمار قبل الذكر، فهذه مخالفة نحوية أشرت سابقاً إلى أن في شعر عبد القادر عدداً غير يسير منها، كما أرجو ألا ينافس صوت "جرير" في مدحه "للحجاج" صوت عبد القادر في نفسه، فقد أغار عبد القادر على بيت جرير:

أم من يغار على النساء حفيظة
إذ لا يتقنن بغير الأرواح

قلت أرجو أن تضرب صفحاً عن هذا الذي ذكرت، وأن تنظر إلى السياق الذي حذف فيه المبتدأ، فهو سياق البطولة والفخر العريض بالذات، فإذا ظهرت كلمة "أمير" في هذا السياق صرفت الأذهان عن الناس جميعاً إلا عن الشاعر، وإذا ما نفع الإتيان بالمبتدأ؟ بل حاول أن تذكر المبتدأ المحذوف، فنقول: أنا أمير... الآن عرفت أن العبارة قد خرجت إلى الغنائة واعتلال الذوق، وعرفت أن في هذا الحذف مسلكاً دقيقاً ومأخذاً لطيفاً وسحراً.

وسياق النص الثنائي سياق عاطفي بدوي ينفرد به هذا الظبي برشاقته، وإخلافه الموعد، وصدوده عن سواه، ودلاله وغنجه، وليس بمنكر في هذا السياق سوى أن تذكر المبتدأ المحذوف، فنقول، هو غني بالجمال أو: وهو غني... لأن السياق كله مرصود لهذا المبتدأ، فنذكر له إفساد للشعر لا محالة لأنه يجعل الشطر الأخير تنمة لما سبقه، والحال أن العكس هو الصحيح، فهذا الجمال هو سر ما سبقه من دلال وصدود وإخلاف وعد.

وسياق النص الثالث سياق ديبى تملؤه أسماء أماكن مقدسة (طيبة) — المدينة المنورة — وادي العقيق، قبا، جبل أحد) تحمل معها سياقاً تاريخياً روحياً جليلاً. بعبارة أخرى إن أسماء الأماكن تلج

(40) الديوان، ص 20.

(41) الديوان، ص 40.

(42) الديوان، ص 126.

مجالاً وظليفاً جديداً، فتغمر السياق بفيض روحي نابع من ذاكرة الأمة ووجدانها، فأية جدوى من ذكر مبتدأ لا وجود للسياق لولاه؟ ثم ألا ترى في هذا الحذف ما يشعرك بقربها من النفس، فهي في القلب حيث الهوى؟ أما أن تقول: هذه منازل من أهواء، فثلك لعثمة لا يعرفها الشعر.

وقد يحذف الشاعر "أداة النداء"، فيكشف عن ملاحظة الحذف، ورغبة النفس فيه:

— بني لئن دعاك الشوق يوماً وحنت للقاسمنا القلوب (43)

ولن نتذوق ملاحظة هذا الحذف حتى نعرف أن هذا البيت من مقطوعة بعث بها الشاعر إلى ابنه الأكبر وهو بعيد مشغول عن أهله بالجهاد، وقد استدار العام على غيبته أو كاد. أفليس يعبر هذا الحذف الجميل عن الإحساس بالقرب النفسي على الرغم من البعد المكاني؟ وأرجو أن تضم إلى دلالة هذا الحذف دلالة هذا التصغير (بني) وما فيها من الحنو والإحساس بالقرب حتى يكاد يطوقه ببديه، وأن تضم إليهما جميعاً هذا الالتفات البديع من المخاطب إلى المتكلمين "منا" عادلاً عن ضمير الخطاب، ومتحدثاً عنه وعن أسرته جميعاً بضمير واحد، وماذا يضيرك لو ضمنت إلى النداء المحذوف والتصغير والالتفات هذا "القصر" الجميل في كلمة "اللقاء" فكأنه يستعجله فيعدل عن مده ويقصره!!؟

وقد يحذف "الفعل والفاعل أو نائبه والمفعول به معاً كما في قوله:

— وإنا بنو الحرب العوان لنا بها سرور إذا قامت وشاتننا عوى

لذاك عروس الملك كان خطيبتي كفجأة موسى بالنبوة في طوى (44)

— فمنا بلقياسكم، وإلا فلا بقا وريح الفنا تسفي علينا إذا سفا (45)

— أرى كتم الهوى حيناً فيمنعني تهتكسي. كيف لا؟ والحب فضاح (46)

لقد فوجيء الأمير بالإمارة، فجاءته على غير انتظار، كما فوجيء موسى بكلمة من ربه في الوادي المقدس طوى، فعبر عن هذه المفاجأة بإيجاز الحذف — كما ترى — ففجأنا به كأنما يريد للغة أن تجسد المفاجأة!

ويبدو الحذف في المواطن الثاني أدق وأبلغ، فالشاعر يمني النفس بلقاء الأحباب، ويرى بقاء مرهونا بهذا اللقاء، ولذلك يطلب اللقاء صراحة "فمنوا بلقياسكم" ثم يعمد إلى هذا الحذف البديع "وإلا فلا بقا"، يريد "وإلا تمنوا فلا بقاء لي"، فكأنما جزع من ذكر اللقاء في سياق النفي فحذفه ثم قصر

(43) الدهوان، ص 65.

(44) الدهوان، ص 28.

(45) الدهوان، ص 40.

(46) الدهوان، ص 152.

المدود وحذف الجار والمجرور، فتضافر هذا الحذف كله للتعبير عن جزعه الشديد من عدم اللقاء، وجاء الشطر الثاني من البيت مصوراً لهذا المعنى، فأدرك من دقة التعبير وبلاغته ما لم يكن ليدركه لو ذكر المحذوف ومد المقصور.

ويأتي البيت الأخير في سياق عاطفي هو سياق الحب الصوفي حيث "لا خير في اللذات من دونها ستر"، فالشاعر عاشق يريد أن يصرح بحبه "فصرح بمن تهوى ودعني من الكنى"، وأن يعلنه على الملأ. وفي هذا السياق المعجم بالرغبة الجارفة في الإعلان يأتي حذف منع الإعلان "وكيف لا يمعنني" ليوائم مواءمة ساحرة سياق الرغبة، بل إن الشاعر يسوق هذا الحذف في سياق أصغر هو سياق الاستهزام الإنكاري، ويردده بما يعزز رغبته فكأنها من طبيعة الحب ومعدنه "والحب فضاح". ولو أنك فليت نفسك في غير استعجال لرأيت هذا الحذف "شبيهاً بالسحر" على حد تعبير عبد القاهر. ويطول بنا الحديث لو مضينا نتبع تفاريق هذا الحذف، ونحن نريد أن نمضي على اجتزاء القول وطيه، فلنضرب عما نحن فيه بعد وقفة عجلى على قوله:

فما نسج داود كنسج عناكب ولا الغادة الهيفاء تزهو بخلخال
وما عيبها إلا التفرّب... .. (47)

لقد مكر الشاعر بالملتقي مكرأ جميلاً، فرفع القدرة على "التنبؤ" في الشطر الأول إلى ذروتها، ثم قوضها، وأعادها إلى درجة "الصفير" بهذا الحذف الذي لم يكن متوقفاً قط تاركاً للمتلقي أن يملأ هذا الفراغ النفسي والمعنوي الذي أحدثه الحذف بما يحقق التناظر والمائلة بين شطري البيت.

وتحدثت عبد القاهر في "الدلائل" عن الفصل والوصل، قال: "واعلم أنه ما من علم من علوم البلاغة أنتت تقول فيه: إنه خفي غامض، ودقيق صعب إلا وعلم هذا الباب أغمض وأخفى وأدق وأصعب"⁽⁴⁸⁾ وتحدث نقاد الشعر المعاصرون عن "الربط" وأدواته وشروطه، وعن سوء الربط أو "عدم الاتساق" كما سماه جان كوين⁽⁴⁹⁾. ولا تتجم صعوبة دراسة "الربط" من وعورة المسلك ودقته وغموضه فحسب بل تتجم أيضاً من انتشاره الواسع في الشعر، بيد أن التمثيل لا الاستقصاء، قد يذلل طرفاً من هذه الوعورة. فحاول النظر في هذه الأبيات:

— ما زلت أرميهم بكل مهند وكل جواد همه الكر لا الشوى
وذا دأبنا فيه حياة لديننا وروح جهاد بعدما غصنه نوى⁽⁵⁰⁾

(47) الديوان، ص 48.

(48) الدلائل، عبد القاهر الجرجاني، 231.

(49) بناء لغة الشعر جان كوين، انظر الباب الخامس، المستوى المعنوي: الربط.

(50) الديوان، ص 28..

— كساه رسول الله ثوب خلافة
 له الحكم والتصريف والنهي والأمر⁽⁵¹⁾
 — يا عابد الحرمين لو أبصرتنا
 لعلمت أنك في العبادة تلعب
 من كان يخضب خده بدموعه
 فنحورنا بدمائنا تتخضب
 أو كان يتعب خيله في باطل
 فخيولنا يوم الصبيحة تتعب⁽⁵²⁾

لا جناح على الأمير إذا تناص مع "عنزرة" في النص الأول، فالسياق سياق فخر وحماسة. فلنضرب عن هذا التناص، وننظر إلى مافي البيتين من فصل ووصل. لقد عطف الشاعر الجواد على المهند لما بينهما من علاقة ظاهرة، فكلاهما من عدة الفارس، وعطف روح الجهاد على حياة الدين لما بينهما من علاقة حميمة، فحياة هذا الدين تكاد تكون مقترنة بهذه الروح الجهادية. وهذا العطف — كما ترى — عطف اسم على آخر، ففي الوصل اتساق يقوي دلالة التراكيب. ولكن الشاعر فصل حين قال: "وذا دأبنا فيه حياة..." ولم يقل "وفيه...." فأين الدقة والجمال فيما فعل؟ ولا يذهبن بك الظن إلى أن الوزن قد ألجأه إلى ذلك، فما أيسر أن يتصرف الشاعر لو أحب الوصل! ولكن الذي ألجأه إليه هو الرغبة في تحديد وظيفة الدأب، فلو أنه وصل لكان معنى ذلك أن الحرب دأبه، وأن فيها حياة الدين، فكان للحرب غايات شتى وحياة الدين واحدة منها، ولم يرد الشاعر ذلك قط بل أراد أن الحرب دأبه لسبب واحد لا غير هو "حياة الدين" كاشفاً بذلك عن رؤيته الدينية العميقة، فتأمل دقة هذا الفصل وغموضه، وما فيه من أسرار.

ويتحدث الشاعر عن أستاذه الصوفي، فيقول:

كساه رسول الله ثوب خلافة له الحكم والتصريف والنهي والأمر

فلماذا عدل عن الوصل إلى الفصل، فقال: له الحكم، ولم يقل: وله الحكم؟ وعلّة ذلك واضحة للمتأمل، فالجملة الثانية متصلة من ذات نفسها بالجملة الأولى لأنها مؤكدة ومبينة لها، ولذا فهي مستغنية عن ربط يربطها بها، وهذا شأن الجمل التفسيرية عامة لأنها — كما يقول عبد القاهر — "كالصفة التي لا تحتاج في اتصالها بالموصوف إلى شيء يصلها به، وكالتأكيد الذي لا يفتر كذلك إلى ما يصله بالمؤكد"⁽⁵³⁾.

ويبدو الاستئناف أغمض وألطف في النص الثالث، ففي كل من البيتين الثاني والثالث سياق شرط جزؤه محذوف، ولا يجوز أن يكون الشرط الثاني من أحدهما أو من كليهما جزءاً، وتكون

(51) الدهوان، ص 135.

(52) الدهوان، ص 56، وقد ذكر هذه الأبيات الدكتور شوقي ضيف ونسبها إلى عبد الله المبارك، انظر كتابه: العصر العباسي، ط 9.

ص 404.

(53) الدلائل: عبد القاهر، 227.

الفاء رابطة، لأن الشاعر لم يرد الجزء بل أراد المقابلة والمفارقة، فكأنه قال: من كان يخضب خده بدموعه فله ما يشاء — أو شيئاً من هذا القبيل — أما نحن فنحورنا بدماننا تتخضب، ومن كان يتعب خيله في باطل فهو وما يفعل، أما نحن فخيولنا يوم الصبيحة تتعب، وبذلك ينكشف معنى "اللعب" في البيت الأول، وتتم المفارقة، فستان بين رجل هادئ مطمئن يتعبد الله، ويذرف دموعه، وآخرين يخوضون غمرات القتال فكانهم في جفن الردى النائم على حد تصوير أبي الطيب.

وليس كل وصل الأمير وفصله من هذا الطراز، فقد يقع في شعره من سوء الربط أو عدم الاتساق ما يعيا دونه النحاة والنقاد، وعلى نحو ما نرى في قوله:

صلى عليه الله ما سح الحيا والآل، ما سيف سطا في الجحفل⁽⁵⁴⁾
 - مما عراكم عسى فيه أقاسمكم أو حملته كله لو كان يمكنتي⁽⁵⁵⁾
 - ومجي رفاتي بعد أن كنت رمة وأكسبني عمرا لعمرى هو العمر⁽⁵⁶⁾

فأنت ترى أنه قد عطف "الآل" على "الحيا"، وهو عطف بين متباعدين، وإنما أراد: وما اضطرب الآل (السراب) إلا إذا أراد — "الآل" آل الرسول (ﷺ)، وقديماً التمس أهل الصناعة لجرير العنر في قوله: "وزججن الحواجب والعيونا"، فقالوا: أراد وكحلن العيون لأن التزجيج لا يكون للعيون، ولعل الذي ساعدهم على ما قالوا هو العلاقة الوثيقة بين الحواجب والعيون، وليس بين المطر والسراب ما يبين على التماس العذر.

وهو في البيتين الثاني والثالث يعطف جملة اسمية على جملة فعلية في تنافر فظ تزور دونه الأسماع!!

وتحدث عبد القاهر عن التقديم والتأخير، قال: "هو باب كثير الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف. بعيد الغاية"⁽⁵⁷⁾، ثم قال: "وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال إنه قدم للعناية، ولأن ذكره أهم، من غير أن يذكر من أين كانت تلك العناية؟ وبم كان أهم"⁽⁵⁸⁾ وأفاض البلاغيون في الحديث عن وظائف التقديم والتأخير. وفعل مثل ذلك نقاد الشعر والأسلوبيون، فقد عد "جان كوين" التقديم والتأخير مجاوزة شعرية (انحرافاً) بالقياس إلى لغة النثر)⁽⁵⁹⁾، وذكر أن البلاغيين "عرفوا مبحث التقديم والتأخير باعتباره الصيغة الخاصة بالعاطفة"⁽⁶⁰⁾، وتحدث الأسلوبيون حديثاً طويلاً عن

(54) الديوان، ص 92.

(55) الديوان، ص 64.

(56) الديوان، ص 135.

(57) الدلائل الجرحاني، 106.

(58) الدلائل الجرحاني، 108.

(59) بناء لغة الشعر، جان كوين، ص 215.

(60) بناء لغة الشعر، جان كوين، ص 222.

"التعبيرية"، ورأوا مفهوم "الاختبار" وثيق الارتباط بها، وتحدثوا عن وظائف التقديم والتأخير كالتأكيد، والارجاء والتشويق، والشحنة العاطفية، والتأثرية وسواها⁽⁶¹⁾. وإذا لا مناص من الوقوف - ولو قليلاً - على "التقديم والتأخير" في شعر الأمير عبد القادر لعلنا نرى بعض ما فيه من محاسن.

وحملي ثقيل لا تقوم به الأيدي	إلى الله أشكو ما ألقى من النوى
حلاوته فالنحس أربى على السعد ⁽⁶²⁾	بطيبة طاب العيش ثم تمررت
وشمس الضحى من تحت أقدامهم عفر	- وتاهوا فلم يدروا من التيه من هم
فهان علينا كل شيء له قدر	وفي شمها حقاً بذلنا نفوسنا
فما عاقنا زيد ولا راقنا بكر	هجرنا لها الأحباب والصحب كلهم
ولا هالنا قفر ولا راعنا بحر	ولا ردنا عنها العوادي ولا العدى
فيا حبذا هذا ولو بدؤه مر ⁽⁶³⁾	وفيهما حلاصي النذل من بعد عزة
غدا حائماً خلف الظفون يطير ⁽⁶⁴⁾	- ألا أن قلبي يوم بنتم وصرتم
قلوبكم لى إننى لصبور	فلو أتكم يوم الفراق أعرتم

النص الأول من قصيدة يناجي بها الشاعر "جبل أحد"، وقد رد عليه غواير الشوق، فتذكر الغزوة التاريخية، والمسلمين الأوائل، ونازعته النفس إليهم، فذكر البين الوشيك، ودموعه ونيران قلبه، وعري قلبه من الصبر...

وإذا فالسياق سياق وجداني ديني. فإذا نظرنا في البيتين المذكورين من هذه القصيدة رأينا تقديم "الجار والمجرور: إلى الله، بطيبة"، ولست أظن هذا التقديم إلا استجابة للسياق وتتميماً للجو الديني الذي تتحرك فيه القصيدة، ومن غير المنتظر في هذا السياق أن يقدم الشكوى من النوى على من ترفع إليه هذه الشكوى، أو أن يقدم طيب العيش على ذكر مدينة الرسول ﷺ.

وفي البيت الأول من النص الثاني يتحدث الشاعر عن تجربة "الوجد الصوفي" حيث يستحکم التيه بالمتصوفة فتتماهى الأشياء، وتختل نواميس الكون، ونرى الشاعر في هذا البيت قدم الجار

(61) اتجاهات البحث الأسلوبى، شكري 37 - عباد.

(62) الدهوان ص 126.

(63) الدهوان ص 135.

(64) الدهوان ص 114.

والمجروح "من التيه، من تحت أقدامهم" فكان تقديم "التيه" تقوية لكلمة "تاهوا" في أول البيت، تعبيراً عن سطوة هذا التيه على عقولهم وأفئدتهم، وكان تقديم "من تحت أقدامهم" ملائماً لكلمة "عفر"، ومعبراً عن اختلال نواميس الكون، وإلا فكيف تكون شمس الضحى معفرة بالتراب؟! وبذلك تتجانس دلالات البيت وتآزر، وتغدو الحياة بقبضة التيه الصارمة. وفي الأبيات التي تلي البيت الأول يتحدث الشاعر عن الخمرة الصوفية – وهي أكثر الرموز الصوفية ثراء وتكراراً – ويقدم الجار والمجروح وما يتبعه في بيت "وفي شمهأ..." ويقدم الجار والمجروح في الثلاثة الأبيات الأخرى (هجرنا لها الأحباب...، ولا ردنا عنها العوادي...، وفيها حلالي النل...). وحين ننظر في هذه الضمائر المجرورة (شمهأ، لها، عنها، فيها) نعلم أنها جميعاً تعود إلى "الخمرة" التي تنزل من نفس الشاعر منزلة لا تدانيتها أخرى. وإذا هي أحق بالتقديم من سواها، فإذا تأخرت بها الرتبة النحوية فلا مناص من الانحراف عن مقتضيات "النحو" للتعبير عن مقتضيات "الإحساس" ومتى كان الشعر يذعن لمقتضيات النحو كأنما قصت خوافيه وقوادمه!!؟

وسياق النص الثالث سياق عاطفي ريان، تترقق فيه المشاعر والانفعالات، وتملاً أرجاءه الكلمات التي ترشح منها العاطفة حتى تكاد تسيل كالقلب والبين والظعون ويوم الفراق والصبر... وتحف بهذا السياق ملامح بدوية مقننة بالشجن (الظعون)، وملامح عنزية ريا بالعاطفة (القلب الحائم، واستعارة القلب و...)، وتآزر هذه الأمور جميعاً للتعبير عن موقف إنساني أصيل، هو موقف الفراق بمواجهه وأحزانه، فإذا نظرنا في النص مرة أخرى رأينا الشاعر يقدم يوم البيونة ويوم الفراق (يوم بنتم، يوم الفراق)، أو قل – بعبارة أدق – يكرر تقديم يوم الفراق، فيكشف عن مكانته في نفسه، وعن شدة وطأته عليها. ويقدم الظرف المتعلق بالمفارقين (خلف الظعون يطير)، فيكشف مرة أخرى عن جزعه من هذا الفراق، وانصداع نفسه له. هل نكرر مرة أخرى: لا بد من الانحراف عن مقتضيات "النحو" للتعبير عن مقتضيات "الإحساس والعاطفة"؟

ولقد آثرت حتى الآن ألا أخط الحديث إلا في النادر اليسير الذي لا يستقيم القول بغيره، فجعلت لكل ظاهرة من ظواهر التركيب مقداراً من القول، ولكنني كنت حريصاً على أن أضم المقدار إلى أخيه، وأشد بينهما الوثائق للكشف عن مفهومين "الرؤية" في القصيدة هما زاوية الرؤية ودرجة نفاذها، أو امتدادها وعمقها. وقد بدت لنا شخصية الشاعر "شخصية بدوية بطولية مؤمنة"، أي بدا لنا أن الرؤية في القصيدة رؤية داخلية تقدم تصور الشاعر للحياة وللكون من حوله. ولئن كانت رؤيته للبدوة رؤية عاشق لها مشغوف بها، إن رؤيته للبطولة رؤية عميقة موصولة برويته الدينية أو مشتعرة بها، أو على حد تعبيره في سياق الفخر ببطولته: "وذا دأبنا فيه حياة لدينتنا..." ولعل من تمام القول أن أصل طرف هذا الحديث بمقدار من القول على "الموسيقا" في ديوان هذا الشاعر.

لقد علمنا تاريخ الشعر العربي أن التغيير في الشكل تغير بطيء، أو شديد البطء، فقد ظلت القصيدة العربية محافظة على شكلها الجاهلي حتى ثورة الشعر الحديث باستثناء محاولات يسيرة لم

على الإطلاق⁽⁷⁰⁾.

وأنا أظن أن الأمير عبد القادر اعتنى بقوافيه عناية تلفت النظر، بل لعله أعتت نفسه في عدد منها انسجاماً مع روح العصر، ورغبة منه في إبراز تفوقه، فكأنما أراد — كما أراد عنتره من قبل — أن تسري دماء الفروسية في عروق الشعر، فلا ينقاد جواده الشامس إلا لفارس عركته مضائقه. ولست أريد بذلك أنه يتحامي عيوب القافية، فهذا أيسر مطالبه، ولكنني أريد ما يحمل نفسه عليه من "لزوم ما لا يلزم"، ومن قيود ثقيلة أخرى يكبل شعره بها حتى يبدو كأنما قطعت يده من المعصمين!! وأي كبل أنقل على الشعر من أن يبني الشاعر قصيدته كاملة على كلمة واحدة بعينها تتكرر في نهاية كل بيت؟! هاهو ذا يرد على صديق أرسل إليه قصيدة متقلة بالمحسنات البديعية، فإذا هو يجنح إلى هذه القصيدة "الخالية" تدفعه إلى ذلك دفعا روح العصر، والرغبة في التفوق:

خليلي وافت منكم ذات خلخال تنبيه على شمس الظهيرة بالخال
تميس فتزري بالفصون تمايلا تروح وتغدو في برود من الخال
لها منطق حلو به سحر بابل رخيم الحواشي وهو أمضى من الخال⁽⁷¹⁾

وتمضي القصيدة على هذا النحو لا تفارقه ولا تحيد عنه، فيتكرر "الدال" عينه في نهاية كل بيت، ولكن "الملول" يختلف كل مرة!! ومما لا ريب فيه أن القافية هنا تؤدي وظيفتها على أتم وجه، فتقطع التوازي بين الصوت والمعنى بل تبتريه بترًا. ولكنني — على الرغم من ذلك — لا أستملح هذا التصنيع لأنه يرفع درجة "التبؤ" إلى درجة "اليقين"، وبذلك يلغيها، ويورث النفس قدراً من الملالة لا يدفع، ويتحول بالشعر من نشاط خلاق إلى مهارة لغوية خاملة.

وقد يخفف من وطأة هذا القيد، فيسترد الشعر بعض روحه، وينهض مرفوقاً يروض جناحيه كما نرى في هذه الأبيات:

إلى الصوت مدت تلمسان يداها ولبت فهذا حسن صوت نداها
وقد رفعت عنا الإزار فلج به وبرد فؤاداً من زلال نداها
وذا روض خديها تفتق نوره فلا ترض من زاهي الرياض عداها
ويا طالما صانت نقاب جمالها عداها وهم بين الأنام عداها⁽⁷²⁾

فقد حقق الجناس هنا وظيفة القافية دون أن يفسد الشعر، بل لعله منحه بعضاً من الرونق. وقد

(70) تحليل النص الشعري: بوري لومان، ص 92، 93.

(71) الديوان، ص 48.

(72) الديوان، ص 20.

يجنح إلى لزوم ما لا يلزم؛ ولكنه لا يلتزمه على امتداد القصيدة، بل يحسو منه نغمة أو أكثر ثم ينصرف عنه كما في هذه الأبيات:

تسائلني أم البنين وإنها لأعلم من تحت السماء بأحوالي
ألم تعلمي يا ربة الخدر أنني أجلي هموم القوم في يوم تجوالي
وأغشى مضيق الموت لا متهيأً وأحمي نساء الحي في يوم تهوال⁽⁷³⁾

ولا ريب في أن هذا السياق الذي يقترن فيه الحب بالبطولة سياق فخم جليل، وهو سياق عريق في شعر البطولة القديم (عنتره في المعلقة على التمثيل لا الحصر)، ولا ريب أيضاً في أن البحر الطويل بإيقاعاته الرصينة يلائم هذا السياق، ويزيده رصانة وجلالاً. وحقاً تقوم القافية في الأبيات المتتالية بقطع التوازي الصوتي المعنوي، ولكنها في كل بيت على حدة تؤدي وظيفة مناقضة لأنها تمثل وقفاً صوتياً ومعنوياً في آن نظراً لعدم ارتباط البيت تركيبياً بالبيت الذي يليه، وهي بتقارب عنصرها البنائين (الصوت والمعنى) تزيد من قدرة الرسالة على التوصيل أو الإبلاغ. وهذا ملمح عريق في الشعر العربي القديم، وشعر عصر النهضة.

وقد يحرص أحياناً على المجيء في نهاية البيت بكلمتين متجانستين أو متضادتين في الدلالة، ثم يشفعه ببيت - أو أكثر - في نهايته كلمتان على وزن الكلمتين في البيت السابق، وهذا هو "التطريز" الذي تحدث عنه أبو هلال أو هو قريب منه، فيزيد بذلك موسيقا النص وفرة، ثم تأتي ألف الإطلاق فتحدث إشباعاً موسيقياً بامتداد النفس. وأكثر ما يظهر هذا الصنيع في القصائد الدينية التي نجتريء منها هذه الأبيات تمثيلاً لا حصراً:

- يا رب يا رب يا رب الأمام ومن إليه مفزعنا سرراً وإعلاها
يا ذا الجلال وذا الإكرام مالكننا يا حي يا مولياً فضلاً وإحسانا
يا رباً أيّد بروح القدس ملجأنا عبد المجيد ولا تبقيه حيراناً⁽⁷⁴⁾
- الحمد لله تعظيماً وإجلالاً ما أقبل اليسر بعد الصر إقبالاً
وما أتت نفحات المسك ناسخة من المكاره أنواعاً وأشكالاً
فإنه أكرمني حقاً واسعدني وحطّ عني أوزاراً وأثقالاً

⁽⁷³⁾ الدهوان، ص 20.

⁽⁷⁴⁾ الدهوان، ص 109، وفي البيت الثالث مخالفة نحوية، وقد ذكرت غير مرة أن في الديوان عدداً غير يسير من هذه المخالفات أو الضرائر الشعرية.

قد طال ما طمحت نفسي وما ظفرت لكن لوصل أوقاتاً وأجالاً⁽⁷⁵⁾

ونحن نحس في هذين المقطعين وأشباههما توازياً إيقاعياً متكرراً يحدث بتأزره مع القافية وألف الإطلاق انسجاماً صوتياً عميق الأثر في النفس (سراً وإعلاناً، فضلاً وإحساناً) // أنواعاً وأشكالاً، أوزاراً وأتقالاتاً، أوقاتاً وأجالاً، ولسنا نبعد عن الحق إذا قلنا: إن هذا الانسجام الصوتي يتواءم مع الانسجام النفسي في القصيدة، ولعله نابع منه، ويكمله.

وإذا لم تكن سمعة "التضمين" في نقدنا القديم طيبة - وهو تعلق معنى بيت ببيت يليه - وكان يحسن بالشاعر أن يتحاماها، فإن نقاد الشعر المعاصرين يعدونه فضيلة حتى إن الشعراء المعاصرين قد ولعوا به وهاموا.

ويرى "جان كوين" أن في التضمين "لونا من انقطاع التوازي بين الصوت والمعنى وهو تواز يؤكد عادة قوة بناء العبارة"⁽⁷⁶⁾. وأنا أعتقد أن علينا أن ننظر إلى الشعر العربي في ذاته، وألا نقيسه ببنية شعرية أخرى تحققت في سياق تاريخي اجتماعي مختلف عن السياق التاريخي الاجتماعي للشعر العربي. ولكن هذا الاعتقاد لا يحول دون النظر في شعر الآخر ونقده والإفادة منهما. وفي ضوء هذه النظرة لا أعد التضمين عيباً، ولا أعدّه فضيلة، ولكنني أحتمك في أمره إلى السياق، فإذا كان السياق يستدعيه أو يقبله رضىً به، وإلا فلا. وفي شعر الأمير عبد القادر مقدار غير يسير من التضمين، ولكن جلّه جاء في سياق وجداني عاطفي أو في سياق ديني روحاني حيث شوب العواطف والمشاعر وتدققها، فكان البيت يضيق على احتواء هذا التدفق فيمتد إلى البيت التالي ويغمره كما في هذا المقطع:

أيما سامع الشكوى ويا دافع البلا
ويا منقذ الغرقى ويا واسع البر
تجهت لكم وجهي بأكرم شافع
محمد المبعوث للعبد والحر
لترسل لي عند الوفاة مبشرا
برضواتك الأوفى وفوزي في الحشر⁽⁷⁷⁾

وليس يخفى ما في هذا المقطع من عمق العاطفة الدينية وتدققها، ومن ضراعة الشاعر للمتأثرة ولهفته الضارعة، فهل يقوى بيت واحد على النهوض بهذا العبء العاطفي الثقيل؟ لقد شكلت الأبيات جميعاً جملة كبرى واحدة ربط بين وحداتها (أبياتها) التضمين، فكشف عن وحدة الموقف النفسي وجلالها. وأرجو أن تنظر إلى جمل النداء ذات البنية الواحدة (أداة نداء أو استغاثة + منادى اسم علم مضاف إلى مفعول)، وذات الإيقاع الواحد، ولعل وحدة التركيب ووحدة الإيقاع المتكررتين أربع مرات تدلان دلالة عميقة على موقف الشاعر من ربه، فهو موقف ثابت لا يخامر الشك، ولا

(75) الديوان ص 105.

(76) بناء لغة الشعر، جان كوين، ص 74.

(77) الديوان، ص 150.

يعتريه التغيير، ألم نقل إن الإيقاع ذو علاقة وثيقة بالمعنى؟ وانظر إلى هذه القافية (البر)، ثم قارنها بالمضام إليه في جمال النداء السابقة تر أن هذا "البر" ينفذ من الغرق والبلاء والشكوى، فتأمل!! ألا ترى أن هذه القافية تنتمي إلى أنظمة مختلفة صوتية وإيقاعية ودلالية معاً؟ إنها - كما قلنا - ذات علاقة وثيقة بمستوى المعنى في النص. وقريب من هذا قوله:

يا سواد العين يا روح الجسد يا ربيع القلب يا نعم السند
كنت لي قرة عين وبها هام قلبي لا بمال وولد⁽⁷⁸⁾

تكرار إيقاعي يوائم هذا السياق العاطفي الصافي النقي، ويعمقه في النفس، وقافية ثرية بالدلالة، فسند الإنسان هو ربيع القلب وروح الجسد وسواد العين.

وقد مر بنا في مطلع هذا البحث أنماط من التكرار شتى، ولو أعدت النظر فيها لرأيت أن شطرا غير يسير منها يشكل تكراراً إيقاعياً يمكن ربط دلالاته بالسياق بيسر، ولا ضير في أن نعود إلى ضرب من هذا التكرار، ونبين دلالاته:

كم نافسوا كم سارعوا كم سابقوا من سابق لفضائل وتفضل
كم حاربوا كم ضاربوا كم غالبوا أقوى العداة بكثرة وتمول
كم صابروا كم كابروا كم غادروا أعنى أعدائهم كعصف مؤكل
كم جاهدوا كم طاردوا وتجدوا للنائبات بصارم وبمقول

إن هذا الإيقاع المتكرر لا يحتاج إلى فطنة لملاحظة صلته بسياق الحرب، وتعبيره عن أجوائها، فهو في قصره ونبرته القوية الصاخبة وتلاحقه أشبه بقرع طبول الحرب، وإذا فالإيقاع هنا - كما هو في مواطن أخرى - ذو دلالة تكمل دلالات النص الأخرى، وتكشف عن انسجام العناصر البنائية وتضارفاها.

وقد يعمد الأمير عبد القادر أحياناً إلى قوافٍ ضئيلة القيمة الفنية نسبياً، وهي ضالة ناجمة من معرفة جزء من المعنى قبل سماع القافية كما في هذا المقطع:

ليستهم إذا ملكوني أسجحوا ليستهم إذا عفاوا أن يصفحوا
رحلوا العبس ولم أشعر بهم لبت شعري أي واد صبجوا؟
أخذوا قلبي وماذا ضرهم أن يكونوا بجميعي جنحوا؟⁽⁷⁹⁾

(78) الدهوان، ص 89.

(79) الدهوان، ص 162.

فالمتلقي يعرف سلفاً جزءاً من معنى القافية هو هذا الجزء الذي تدل عليه واو الجماعة، ولذا فإن حظ هذه القافية من المباحثة أو عدم التوقع ضئيل. ولكن هذا النوع من القوافي – كما ذكرت – نادر في ديوان الشاعر حتى يكاد يحسب على أصابع اليد الواحدة.

ونخلص من هذا كله إلى أن الإيقاع والقافية عنصران أصيلان في البنية الشعرية، وليس عنصرين خارجيين مضامين إليها، وأن وظيفتهما لا تظهر إلا بالنظر إلى المستوى الموسيقي في القصيدة بوصفه بناء صوتياً معنوياً. وقد استطاع الأمير عبد القادر أن يوائم بين هذا المستوى والمستويات الأخرى في القصيدة موازنة طيبة في جانب غير يسير من شعره.



المصادر والمراجع :

- 1 – اتجاهات للبحث الأسلوبى، د/ محمد شكري عياد. دار العلوم/ الرياض 1985م.
- 2 – المرايا المحدثبة: د/ عبد العزيز حمودة. سلسلة عالم المعرفة/ الكويت 1998م.
- 3 – المقامات: ط1: عبد الفتاح كيليطو. ترجمة: عبد الكبير الشراوي. دار توبقال 1993م.
- 4 – بناء لغة الشعر ط3: جان كوين. ترجمة د/ أحمد درويش. دار المعارف بمصر 1993.
- 5 – تحليل للنص الشعري: يوري لوتمان. ترجمة د/ محمد فتوح أحمد. دار المعارف بمصر 1995م.
- 6 – دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني. قرأه وعلق عليه: محمود ومحمد شاكِر. مكتبة الخانجي بالقاهرة. بلا تاريخ.
- 7 – ديوان الأمير عبد القادر الجزائري: ط1: شرح وتحقيق د/ ممدوح حقي. بلا تاريخ.
- 8 – شعرنا القديم والنقد الجديد: د/ وهب روميه. سلسلة عالم المعرفة/ الكويت 1996م.
- 9 – قضايا الشعرية: يا كبسون. ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون. دار توبقال للنشر 1999م.
- 10 – لغة الشعر بين جيلين: د/ إبراهيم السامرائي. دار الثقافة/ بيروت، بلا تاريخ.
- 11 – مقدمة في نظرية الأدب ط2: د/ عبد المنعم تليمة. دار العودة/ بيروت 1979م.
- 12 – موقف من البنيوية: د/ محمد شكري عياد. مجلة فصول. المجلد الأول/ العدد الأول 1979م.



غوامض الصحاح

صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي

764.696 هـ

أ.د. عبد الإله نيهان*

كتاب

غوامض الصحاح من الكتب التي وصلت إلينا تامة بخط مؤلفها، وقبل تخصيص البحث فيه أود تقديم ترجمة موجزة للصلاح الصفدي مع جريدة بمؤلفاته، ما هو مطبوع وما هو مخطوط... وهي جريدة كنت أتجزتها لدى تحقيق الكتاب ونشره في معهد المخطوطات العربية بالكويت عام 1985 ثم عدلتها وأضفت إليها عندما أعيد نشر الكتاب في (مكتبة لبنان - ناشرون) عام 1996 ثم أضفت إليها وأقدمها الآن في آخر تعديل لها.

بعدّ الصلاح الصفدي من ألمع المؤرخين في تراثنا العربي، وهو أيضاً أديب كبير من أدباء العربية وشعرائها في القرن الثامن الهجري، كذلك كان ناقداً أدبياً كبيراً من نقاد عصره إلى جانب عنايته باللغة وخصوصاً بمعجم تاج اللغة وصحاح العربية لأبي نصر الجوهري (ت 400هـ).
ترجم له ابن خطيب الناصرية⁽¹⁾ وقدمه بقوله: خليل بن أيبك الألبكي الصفدي الإمام العالم الأديب البليغ الأكمل، صلاح الدين، أبو الصفاء، وأبو سعيد، ابن والي الأمير الكبير فارس الدين. وفي النجوم الزاهرة: هو الإمام البارع الأديب المفتن صلاح الدين أبو الصفاء خليل بن

* أستاذ وباحث جامعي.

(1) ابن خطيب الناصرية، علي بن محمد بن سعد، قاضي حلب وعالمها 774 - 843 هـ بحلب، كان عالماً فقيهاً معتزلاً، صنّف تاريخاً حلب ذبّه على تاريخ ابن العديم "بغية الطلب" وسماه: الدر المنخب في تاريخ حلب، وكان الأستاذ المحقق الرحوم يحيى زكريا عبارة قد تقدم لي ترجمة الصندي من الدر المنخب وكان يقوم بتحقيقه ولم يمنه الأجل ولم يطبع الكتاب حسب علمي حتى الآن.

وانظر الدليل الثاني 1: 480 - الترجمة 1666.

الأمير عز الدين أيوب بن عبد الله الألبكي الصفدي⁽²⁾.

قال ابن خطيب الناصرية: ولد كما رأيته بخطه سنة ست وتسعين وثمانمائة تقريباً، ولا تختلف المصادر في تاريخ ولادته، وإن كان الشوكاني جعلها عام 697 سبعة وتسعين وثمانمائة⁽³⁾. وكانت ولادته في صفد⁽⁴⁾ في فلسطين، وإليها نسبته.

لم يبدأ الصفدي اشتغاله بالعلم والأدب وطلبهما إلا بعد أن تجاوز العشرين وكان قيل ذلك قد اتجه إلى صناعة الرسم فمهر فيها، وذكر عن نفسه أن أباه لم يمكنه من الاشتغال حتى استوفى عشرين سنة وطلب بنفسه فأخذ عن شيوخه... وقد رحل في طلب العلم إلى القاهرة ودمشق وكانت له همة عالية في التحصيل، فأخذ عن عدد من شيوخ البلدين، فأخذ عنهم الحديث والمغازي والسير والتاريخ، ويسيراً من الفقه والأصولين⁽⁵⁾ وتمهر في الأدب ومن أبرز شيوخه:

— الشهاب محمود بن سليمان بن فهد. توفي بدمشق 720 هـ⁽⁶⁾.

— يونس الدبابيسي مسند التيار المصرية. توفي سنة 729 هـ⁽⁷⁾.

— بدر الدين بن جماعة بن إبراهيم ولد بحماه وتوفي بمنزله بشاطيء النيل 733 هـ⁽⁸⁾.

— ابن سيد الناس محمد بن محمد بن أحمد العلامة الحافظ. توفي 734 هـ⁽⁹⁾.

— أبو الحسن البندنجي علي بن محمد بن ممدود تـ 736 هـ⁽¹⁰⁾.

— الحافظ المزني يوسف بن الزكي حافظ عصره تـ 742 هـ⁽¹¹⁾.

— أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف. توفي بالقاهرة 745 هـ⁽¹²⁾.

⁽²⁾ النجوم الزاهرة 11: 19.

⁽³⁾ البدر الطالع 1: 243.

⁽⁴⁾ صند: مدينة في فلسطين في شرق الجليل الأعلى على ارتفاع 2788 قدماً عن سطح البحر احتلتها اليهود في 1948/5/11 وهي الآن مدينة صناعية ويسمونها "تسفات".

⁽⁵⁾ الأصول: أصول الفقه وأصول الدين.

⁽⁶⁾ انظر ترجمته في الدليل الشافي 2: 724 — الترجمة 2474 والدرر الكامنة 5: 92 برقم 4747 وفوات الوفيات 4: 82 برقم 508 وشذرات الذهب 6: 96 والنجوم الزاهرة 9: 264.

⁽⁷⁾ الدليل الشافي 2: 809 — الترجمة 2724 والدرر الكامنة 5: 259.

⁽⁸⁾ الدليل الشافي 2: 578 — الترجمة 1987 والدرر الكامنة 2: 367 برقم 3266 والوفايات 3: 297 برقم 430.

⁽⁹⁾ الدليل الشافي 2: 699 — الترجمة 2388 والوفايات 289 وهي ترجمة طويلة هامة تحدث فيها الصفدي عن معاشرته الطويلة لابن سيد الناس وهي برقم 198 وانظر الدرر الكامنة 4: 330 برقم 4437 وشذرات الذهب 6: 180 والبداهة والنهاية 14: 169 وفوات الوفيات 3: 287 برقم 427 والنجوم الزاهرة 9: 303.

⁽¹⁰⁾ الدليل الشافي 1: 473 — الترجمة 1642 — والدرر الكامنة 3: 194 برقم 2892 وشذرات الذهب 6: 114.

⁽¹¹⁾ الدليل الشافي 2: 803 — الترجمة 2703 والبداهة والنهاية 14: 191 والدرر الكامنة 5: 233 برقم 5122 وفوات الوفيات 4: 353 برقم 591 وشذرات الذهب 6: 136.

— الحافظ الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان. توفي سنة 748 هـ⁽¹³⁾.

— تقي الدين السبكي علي بن عبد الكافي. توفي بالقاهرة سنة 756 هـ⁽¹⁴⁾.

— ابن نباتة الشاعر محمد بن محمد بن محمد بن الحسن، توفي سنة 768 هـ⁽¹⁵⁾.

هؤلاء هم أبرز الشيوخ الذين أخذ عنهم الصفيدي، وكان الرجل صنّف كراسين في ترجمة نفسه وذكر شيوخه، لكن هذا التصنيف لم يصل إلينا فيما أعلم وقد ذكر هذا التصنيف صاحب شذرات الذهب، ويبدو أن ابن خطيب الناصرية وغيره كانوا ينقلون عنه.

عمل الصفيدي في سلك وظائف الدولة، فكان كاتباً في الديوان بـ "صفد" ثم انتقل إلى القاهرة كاتباً في ديوان الإنشاء، وقد استمر هناك مدة طويلة، ودليل بقائه هذه المدة قول التاج السبكي "وكننت قد ساعدته آخر عمره فولي كتابة الدست بدمشق، ثم ساعدته فولي كتابة السر بحلب، ثم ساعدته فحضر إلى دمشق على وكالة بيت المال وكتابة الدست، واستمر بها إلى أن مات⁽¹⁶⁾". وهكذا قضى صلاح الدين حياته في العمل الوظيفي، وكان يمضي صحابة نهاره في العمل الديواني ثم يعود إلى مجالس العلم والمذاكرة، وإلى كتبه يقرأ ويجمع ويصنف وينشئ وينظم.. وإن كتبه الكثيرة وموسوعته الهائلة في التراجم لتدل أعظم دلالة على ما متع به من صبر وجلد على متابعة الطلب وعلى الجمع والتصنيف والتحرير حتى آخر سني عمره، ويشير تاريخ تصنيف "غوامض الصحاح" ونفوذ السهم" إلى أنه صنفهما في سنة واحدة هي سنة 757 هـ أي قبل وفاته بسبع سنوات... وكان يسود الكتاب ثم يعيد تبويضه بخطه، ثم يسمعه أو يقرؤه للتصحيح.

وصفه مترجموه بالخصال الحميدة وبالأمانة، وكان محبباً إلى الناس حسن المعاشرة جميل المودة، وقال عنه شيخه الحسيني: "وكان إليه المنتهى في مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم" ويدل سياق سيرته أنه كان متواضعاً فقد جلس في سني نضجه واكتماله ليقرأ على تاج الدين السبكي كتاب "جمع الجوامع" في أصول الفقه ويكتبه بخطه، كما جلس في حلقة تقي الدين السبكي وقرأ عليه كتاب "شفاء

⁽¹²⁾ أبو حيان الأندلسي: الدليل الشامي 2: 715 — الترجمة 2445 والرواي الوفيات 5: 267 برقم 2345 وفوات الوفيات 4: 71 برقم 506 والدرر الكامنة 5: 70 برقم 4693 وغاية النهاية 2: 285 برقم 3555 وبغية الرواة 1: 280 برقم 516 وشذرات الذهب 6: 145.

⁽¹³⁾ الحافظ الذهبي: الدليل الشامي 2: 591 — الترجمة 2029 والرواي بالوفيات 2: 163 برقم 523 وفوات الوفيات 3: 315 برقم 436.

⁽¹⁴⁾ تقي الدين السبكي: الدليل الشامي 1: 463 — الترجمة 1605 وطبقات الشافعية الكبرى 6: 146 وما بعدها.

⁽¹⁵⁾ ابن نباتة: الدليل الشامي 2: 700 — الترجمة 2391 والرواي بالوفيات 1: 311 برقم 199 والدرر الكامنة 4: 339 برقم 4448 والنجوم الزاهرة 1/1: 95 وشذرات الذهب 6: 212.

⁽¹⁶⁾ طبقات الشافعية الكبرى 6: 94.

الأسقام في زيارة خير الأنام⁽¹⁷⁾ وهو كتاب عادي، ولا ريب في أن قراءته مثل هذا الكتاب على إمام عصره يقع في مجال عنايته بالحديث النبوي الشريف الذي عني به بأخرة.

عاش الصفيّ نحواً من سبعين عاماً يعمل ويصنّف وينثر الفوائد وينظم الشعر، وتصدّى في آخر حياته - وقد ثقل سمعه - للإفادة بالجامع، وسمع منه بعض أشياخه كالذهبي وابن كثير والحسيني وغيرهم، ثم انطفأت شعله حياته بطاعون عام أربعة وستين وسبعمئة، وهي السنة التي كان فيها الطاعون بالديار المصرية والبلاد الشامية ومات فيها خلق كثير⁽¹⁸⁾.

كان الصفيّ كاتباً شاعراً ناقداً طلعةً، لم يترك الطلب، فلا عجب أن اتسمت ثقافته بالآساع والإحاطة، وتدلّ مؤلفاته الكثيرة على نشاط جمّ وعلم غزير وصبر عجيب. وتدلّ كتبه على سعة مداركه واتساع آفاقه، وكان محباً للطرافة والنكته والنادرة وروى في كتبه كثيراً منها...

كان أيضاً ناقداً نواقةً وشارك في التصنيف النقدي التطبيقي، ويعدّ كتابه تصرة الناثر على المثل السائر¹ أوضح دليل على نضجه وعمق ثقافته كما امتاز الصفيّ بحس تاريخي عميق، وتدلّ مقدمته المسهبّة لكتابه الوافي بالوفيات على أنه لم يكن مجرد مؤرخ يسرد التراجم، بل كان يدرك لماذا يؤرخ ولمن، والفرص من التاريخ وما الفائدة منه... إضافة إلى إحاطة شاملة بمصادر بحثه، وقدرة على تنسيقه وترتيبه.

وسننقل الآن إلى ذكر مؤلفاته وما هو مطبوع منها وما هو مخطوط مرتبة على حروف الهجاء.

1 - اختراع الخراج:

مقامة أدبية تقوم على المغالطة بهدف الاستهزاء بهجّل أهل عصره. نشرت في اتحاد الكتاب بدمشق سنة 2000 بتحقيق د. فاروق اسليم. وفي عمّان بدار عمّار تح محمد عايش.

2 - الأرب من غيث الأدب:

هو نفسه المعروف بـ: الغيث المسجم في شرح لامية العجم.

3 - أعيان العصر وأعوان النصر:

خصصه لتراجم معاصريه. وقد طبع بدار الفكر بدمشق بالمشاركة مع مركز جمعة الماجد. حقّقه مجموعة من المحقّقين وقدم له الدكتور مازن عبد القادر المبارك سنة 1998.

4 - ألحان السواجم بين البادئ والمراجع:

وهو كتاب جمع فيه المكاتبات والأشعار التي دارت بينه وبين أدباء عصره طبع بدار البشائر

(17) كتاب "شفاء السقام" من تصنيف نقي الدين السبكي وفيه برّة على ابن تيمية، وبسومونه، شقّ الغارة على من أنكر السفر للزيارة. طبقات الشافعية 6: 214 وحسن المحاضرة 1: 322 والأعلام 4: 302 وقد طبع في حيدرآباد 1315 هـ وتصرّح معه مقدمة للشيخ محمد نقيب مفتي الديار المصرية كما في بولاق 1318 هـ.

(18) الدرر الكامنة 6: 176.

بدمشق 2004 في مجلدين بتحقيق ابراهيم صالح.

5 - الإنشاء كتاب الإنشاء:

ويتضمن منشآت الصفدي وقد جمعه أحد تلاميذه، ذكره الدكتور رمضان ششن وذكر أن المخطوط في جامعة استانبول - القسم العربي برقم 3727 ويقع في 115 ورقة وتاريخ نسخه سنة 843 هـ.

6 - أوراق تراجم من كتاب التذكرة وغيره:

وهي بخط المؤلف (13 ورقة) الظاهرية بدمشق 9835 (فهرس مخطوطات التاريخ 80).

7 - تحفة ذوي الألباب فيمن حكم دمشق من الخلفاء والملوك والنواب:

نشر بوزارة الثقافة بدمشق 1991 في جزأين في 764 صفحة بتحقيق إحسان بنت سعيد خلوصي وزهير حميدان الصمصام.

8 - التذكرة الصلاحية:

قال الدكتور محمد علي سلطاني: "وهو مطول في الأدب والشعر، يقع في ثلاثين مجلداً مرتب حسب الموضوعات، ومقسم إلى أبواب في أنواع الفضائل والردائل، وفيه كثير من الفوائد التاريخية والاجتماعية، وكثير أيضاً من تراجم الشعراء والأدباء. ذكر بروكلمان أن بعض أجزائها في جوتا 2140 والمتحف البريطاني 765، وغير ذلك".

وذكر الدكتور رمضان ششن أن جزءاً يقع في 124 ورقة من التذكرة في مكتبة حكيم أوغلي برقم 671 وكتبت في القرن التاسع / نواذر المخطوطات 2: 163 / وسماه صاحب هندية العارفين 1ب: 351 تذكرة الأدب. قال الزركلي في الأعلام 2: 315: جاء في تعليقات عبد العزيز الميمني أن منه أحد عشر جزءاً في مكتبة البساطي بالمدينة (رقم 165 - 175 أدب).

9 - تشنيف السمع باتسكاب الدمع:

طبع في مصر بمطبعة الموسوعات 1321 هـ في 128 صفحة. معجم المطبوعات وذكره ابن خطيب الناصرية في الدر المنتخب باسم: لذة السمع في وصف الدمع، نشر في دمشق بتحقيق محمد عايش - الأوائل 2004.

10 - تصحيح التصحيف وتحريير التحريف:

نشر في مكتبة الخانجي بالقاهرة 1407 - 1987 بتحقيق السيد الشرفاوي ومراجعة د. رمضان عبد التواب.

11 - تمام المتون في شرح رسالة ابن زيدون:

طبع في مطبعة الولاية بدمشق 1327 هـ في 321 صفحة والكتاب مئول برسالة القاضي محيي الدين بن عبد الظاهر، كتبها إلى ناصر الدين بن مشاور الكنتاني المعروف بابن النقيب

على نسق الرسائل الزيدونية. معجم المطبوعات 2: 1212 . ونشره محمد أبو الفضل إبراهيم في دار الفكر العربي بالقاهرة 1969 في خمسمائة صفحة.
- التنبية على التشبيه - الكشف والتنبية.

12 - توشيح الترشيح:

نشره البير حبيب مطلق باسم توشيح الترشيح في 227 صفحة.

13 - جر الذيل في وصف الخيل:

ذكره صاحب الدر المنتخب الترجمة 514 - والبدر الطالع 1: 243 - والدر الكافة 2: 176 ونصرة الناثر: 14. وللسيوطي كتاب مطبوع بالعنوان نفسه.

14 - جلوة المذاكرة في خلوة المحاضرة:

قال الدكتور محمد علي سلطاني: وهو مخطوط في الخزانة التيمورية، وصفه محمد كرد علي في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق 16: 38.

15 - جنان الجناس:

طبع في الجوانب بالأستانة 1299 هـ - ومعه كتاب مناهج التوسل في مباحج التوسل للشيع عبد الرحمن بن محمد الحنفي البسطامي.

قال د. سلطاني: ومنه نسخة موجزة بعنوان (نزهة الخلاص في علم الجناس) مخطوط في برلين 7333. بروكلمان - الملحق 2: 29 ونشر بدار الكتب العلمية تح سميير الحلبي - بيروت 1987.

ومنه نسخة في تركيا: بالي كسير باغشار (كتبت في حياة المؤلف في 92 ورقة) وفي جامعة استانبول، القسم العربي برقم 1092 كتبت في القرن التاسع في 36 ورقة.
انظر نواذر المخطوطات 2: 164.

16 - الحسن الصريح في منة مליح:

طبع بتحقيق د. أحمد فوزي الهيب في دار سعد الدين بدمشق 2003 م.

17 - حرم المرح في تهذيب ملح الملح: "بزيادات من عنده"

ذكر في الدر المنتخب. الترجمة 514.

18 - حقيقة المجاز إلى الحجاز:

ذكر في الدر المنتخب. الترجمة 514.

19 - حلي النواهد على ما في الصحاح من الشواهد:

ذكر في الدر المنتخب. الترجمة 514 - وهديّة العارفين 1: 351.

20 - خلع العذار في وصف العذار:

ذكر في هدية العارفين 1: 351.

- نعمة الباكي ولوعة الشاكي: سيرد في حرف اللام: لوعة الشاكي.

21 - ديوان الفصحاء وترجمان البلقاء:

وهو منتخبات من الشعر والنثر، ألفه للسلطان الأشرف الأيوبي، وذكر بروكلمان 2: 32 أنه بخط المؤلف في فيينا برقم 389.

- ذكر من ولي إمرة دمشق في الإسلام: سبق في تحفة أولي الألباب.

نشره الدكتور صلاح الدين المنجد مع تحفة أولي الألباب بالمجمع العلمي العربي بدمشق 1955.

22 - رشف الحريق في وصف الحريق: "رسالة"

وهي رسالة نشرها محققة الدكتور سمير الدروبي في مجلة البلقاء - المجلد 3 - العدد الأول / نيسان 1995 - جامعة عمان الأهلية.

كما حققها الأستاذ إبراهيم صالح ضمن تحقيقه للجزء الثاني عشر من مسالك الأبصار لابن فضل الله العمري [ص 485 - 494].

23 - رصف الزلال في وصف الهلال:

قال د. محمد علي سلطاني: "وهو مطبوع، ورد عند بروكلمان باسم كشف الزلال، وعند زبيدان في تاريخ آداب اللغة العربية "رشف الزلال" وذكر بروكلمان 2: 33 أن منه قصيدة المصكفي في معاني كلمة الهلال. برلين 7064 - نصره التائر: 15.

24 - رموز الشجرة النعمانية:

هدية العارفين 1: 351. وذكر في فهارس التصوف لمخطوطات الظاهرية 2: 66 باسم شرح الشجرة النعمانية في أخبار الدولة العثمانية وله عدة مخطوطات.

25 - الروض الباسم والعرف الناسم:

هكذا ورد في الدر المنتخب. وجاء في نصره التائر: ولنثر الباسم. وسماه الزركلي في الأعلام 2: 316: الروض الناسم "وذكر بروكلمان أن منه نسخة في الأسكوريان برقم 1848.

26 - زهر الخمائل وذكر الأوائل:

الدر المنتخب - الترجمة 514.

- شرح الشجرة النعمانية = رموز الشجرة النعمانية.

27 - شرح الجهورية (رسالة ابن زيدون):

ذكرها د. رمضان ششن في نوادر المخطوطات 2 : 164 وذكر أن منها نسخة في تركيا (فيض الله 2158 / 9 كتبت سنة 1044 هـ من 307 أ - 383 ب - قلت: ربما كانت هي نفسها تمام المتن".

28 - الشعور بالعور:

طبع بتحقيق الدكتور عبد الرزاق حسين في عمان 1988.

29 - صرف العين عن حرف العين في وصف العين:

قال بروكلمان 2: 33: إن بعض أوراقه بخط الصفيدي في برلين 3806.

30 - صورة رحلة.

الدر المنتخب: الترجمة 514.

31 - طراز الألباب، وذكره الأستاذ إبراهيم صالح باسم طراز الألباز

الدر المنتخب: الترجمة: 514. ألحان السواجع 1: 13.

32 - طرد السبع عن سرد السبع:

قال صاحب الدر المنتخب: إنه في أربعة مجلدات. وقال د. ششن: إنه في لكى جامع برقم 984 (نسخة كتبت عام 838 هـ في 176 ورقة).

33 - عبرة اللبيب بعثرة الكتيب:

عن الدر المنتخب: الترجمة 514 وعند بروكلمان: عبرة اللبيب بمصرع الكتيب الملحق 2: 29 وفي مقدمة تحقيق ألحان السواجع: عبرة اللبيب بعير الكتيب؟! 1 / 13.

34 - العرف الندي في شرح قصيدة ابن الوردي:

الظاهرية: 5819.

35 - غرة الصبح في اللعب بالرمح:

الدر المنتخب.

36 - غوامض الصحاح: سيرد الكلام عليه.

37 - الغيث المسجم في شرح لامية العجم:

وهو شرح فيه الكثير من الاستطراد والفوائد الميثوثة، وقد طبع عدة طبعات، ذكر سركيس منها طبعتين: الأولى في الاسكندرية عام 1290 هـ وبهامشها رسائل أبي العلاء المعري وفي المطبعة الأزهرية بالقاهرة عام 1305 هـ وبهامشها: شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون. كما طبع في دار الكتب العلمية ببيروت عام 1395 هـ - 1975 م في مجلدين.

- ذكر صاحب الدر المنتخب باسم شرح لأمية العجم وكذلك صاحب الدرر الكامنة 2: 176 وفي المخطوطات الأحقاف: غيث الألب الذي انسجم في شرح لأمية العجم. مجلة معهد المخطوطات. مج 27 ج 2 ص 724.
- 38 – فض الختام عن التورية والاستخدام:
 طبع بتحقيق د. المحمدي عبد العزيز الحناوي بدار الطباعة المحمدية بالقاهرة عام 1399 هـ – 1979م.
- 39 – الفضل المنيف في المولد الشريف:
 الدر المنتخب.
- 40 – قانون الترسل:
 الدر المنتخب.
- 41 – قصيدة:
 برلين 8760 . عن بروكلمان 2: 33.
- 42 – قصيدة ثانية:
 لايزج 475 – عن بروكلمان – الملحق 2: 29.
- 43 – قصيدة لامية:
 برلين 7972 عن بروكلمان – الملحق 2: 29.
- 44 – قهر الوجوه العابسة يذكر نسب الجراكسة:
 قال سركريس : رسالة تلخصت من كتاب شهاب الدين الصفدي بطلب الأمير رضوان بك الأمير. بولاق 1278 هـ وبمطبعة محمد مصطفى 1316 هـ في 22 صفحة. قلت: ولا أستطيع الجزم بصحة نسبة هذا الكتاب إلى الصلاح الصفدي، فلم أر أحداً من مترجميه ذكره. ثم إن ما قاله سركريس عن كتاب شهاب الدين الصفدي يخيل إليّ أنه أحدث لبساً بين الصلاح وبين الشهاب...
- 45 – كشف الحال في وصف الخال:
 طبع بعناية سهام صلان بدار سعد الدين بدمشق 1999.
- 46 – كشف السرّ المبهم في لزوم ما لا يلزم.
 فيرس الأدب بالظاهرية 2ب: 41 ذكر برقم 7150.
 وقد نوقش على أنه رسالة ماجستير بجامعة دمشق معتمداً نسخة الظاهرية.
- 47 – الكشف والتنبية على الوصف والتشبيه:

طبع في سلسلة إصدارات دار الحكمة في بريطانيا بتحقيق الأستاذ هلال ناجي والأستاذ وليد بن أحمد الحسين أبي عبد الله الزبيرى سنة 1999 في 530 صفحة.

48 - لذة السمع في وصف الدمع:

ذكر الأستاذ إبراهيم صالح أنه مطبوع في مطبعة الموسوعات بالقاهرة.

منه نسخة في الظاهرية في 35 ورقة برقم 69060 . انظر فهارس الأدب في الظاهرية 2: 104 وفي خزانة إسماعيل صائب في تركيا برقم 1385. كتبه محمد بن يحيى اليماني في حياة المؤلف في 112 ورقة. نواذر المخطوطات 2: 165 وسماه: لذة السمع في صفة الدمع.

49 - لوعة الشاكي ودمعة الباكي:

طبع في مصر طبعة حجرية سنة 1274 هـ في 60 صفحة وفي مطبعة شرف 1302 هـ في 59 صفحة وسنة 1307 هـ في 52 صفحة وفي مطبعة الجوابب الأستانة 1291 هـ في 74 صفحة وطبعة ثانية 1301 هـ وطبعة في تونس 1281 هـ وفي مطبعة الفتوح الأدبية 1331 هـ. وعلق سركيس بقوله: "ليس من المحقق أن هذا الكتاب هو من تصنيف صلاح الدين الصفدي، فإن صاحب كشف الظنون ينسبه إلى الشيخ زين الدين منصور بن عبد الرحمن الشافعي، ويقال إنه مقامة حسنة، وكان في خزائني نسخة خطية كتب فيها أنه لعلاء الدين بن شريف المارديني، وفي نسخة كتبت سنة 1229 هـ في الخزانة التيمورية يذكر أنه من تأسيف صفى الدين الحلبي، ومما يعول عليه أكثر من سواه النسخة الخطية التي ابتاعها مؤخراً أحمد تيمور باشا وهي قديمة جداً يرتقي عهدها إلى القرن الثامن للهجرة، فإنه لم يذكر فيها اسم المؤلف. ونضيف إلى ذلك أن مترجمي صلاح الدين الصفدي لم يذكروا له هذا الكتاب من ضمن مؤلفاته".

قلت: ومنه نسخة في تركيا: رشيد أفندي 841 في 40 ورقة، كتبت في القرن العاشر. نواذر المخطوطات 2: 165.. ومنه ثلاث نسخ في المكتبة الظاهرية بدمشق أرقامها 9635 - 5789 - 5798 "قهرس الأدب 2: 115 - 116 وهي بالأرقام نفسها في مكتبة الأند الوطنية حالياً. وفي مكتبة الأحقاف نسخة من 46 ورقة. مجلة معهد الخطوط مج 27 ج2.

50 - المثالث والمثنائي 'مقاطيع ونظم':

الدر المنتخب: الترجمة 514.

51 - المجارة والمجازاة:

نكر في الدر المنتخب أنه مجلدان، وذكره د. سلطاني باسم المنقلى من المجارة والمجازاة. وورد في الدرر الكامنة 2: 176 باسم المجارة والمجازاة في مجريات الشعراء. وذكر بروكلمان في الحق 2: 29 أنه في طوب قبو سراي 1617.

52 - المحاوراة الصلاحية في الأحاجي الاصطلاحية:

- بروكلمان المعلق 2: 29 – الأسكوريال 432 – نصره الثائر: 17.
- 53 – مختار من شعر ابن دانيال:
 طبع بتحقيق محمد نايف الدليمي بالموصل 1979م.
- 55 – مختار شعر المتنبي:
 ذكره الأستاذ إبراهيم صالح نقلاً عن الوافي 11 / 294 : انظر الرقم 53.
- 56 المختار من كشف الحال في وصف الخال:
 يبدو أنه مختصر من كتابه 'كشف الحال في وصف الخال' ذكر الدكتور ششن أنه في
 قراجلبي زاده برقم 3 / 313 وكتب سنة 765 هـ إلى 114 ب.
- 57 – المقترح في المصطلح:
 الدر المنتخب: الترجمة 514.
- 58 – منتخب شعر مجبر الدين بن تميم:
 طبع بتحقيق الأستاذ هلال ناجي ود. ناظم رشيد في عالم الكتب ببيروت 1999.
- 59 – المنقلى من المجارة والمجازاة:
 سبق ذكره في "المجارة والمجازاة".
- 60 – منشآت الصفدي:
 قال د. سلطاني: مجموعة مقالات ورسائل وتواقيع وتقارير رسمية.
 وهي عند بروكلمان 2: 32 والملحق 2: 28 في القاهرة أول 4 / 334 وجوتا 36 وفي دار
 الكتب المصرية – تيمورية 411 باسم قانون الترسل....
- 61 – نجد الفلاح في مختصر الصحاح:
 هدية العارفين 1: 352.
- 62 – نجم الدياجي في نظم الأحاجي:
 الدر المنتخب. الترجمة 514.
- 63 – نصره الثائر على المثل السائر:
 طبع في مجمع اللغة العربية بدمشق 1972 بتحقيق الدكتور محمد علي سلطاني.
- 64 – نفانس الحماسة:
 ذكره الأستاذ إبراهيم صالح نقلاً عن الوافي 11 / 293 عند ذكر حماسة أبي تمام: "وقد
 اخترت جديها فكان ألف بيت ومئة بيت وثلاثة وعشرين بيتاً، وسميت ذلك نفانس الحماسة،
 بعدما رثيت كل باب منها على حروف المعجم".

65 - نفوذ السهم فيما وقع للجوهري من الوهم:

ذكره د. ششن في نوادر المخطوطات 2: 166 : شهيد علي برقم 2701 كتبت في القرن الثاني عشر نقلاً من نسخة بخط المؤلف سنة 757 هـ في 95 ورقة. وذكر الدكتور المنجد في المختار من المخطوطات العربية في الأستانة: 17 : أن منه نسخة في الكتب فإنه العمومية برقم 6834 لغة. والنسخة في عشر كراسات (الرقم الخاص 44).

66 - نكت الهيمان فينكت العميان:

طبع بتحقيق الأستاذ أحمد زكي بك بالمطبعة الجمالية بالقاهرة 1329 هـ - 1911 م. ثم أعيد نشره مصوراً في مكتبة المتنى ببغداد.

67 - الهول المعجب في القول الموجب:

في بروكلمان . الملحق 2: 29 : في القاهرة (ثان) 2: 228 ودار الكتب المصرية، مصورات 1964 (435 بلاغة). عن نصره الناشر: 17.

68 - الوافي بالوفيات وهو التاريخ الكبير:

طبع معظمه بإشراف جمعية المستشرقين الألمان بدئ به منذ عام 1959.

غوامض الصحاح:

كان ظهور معجم تاج اللغة وصحاح العربية للإمام إسماعيل بن حماد الجوهري بترتيبه وانتظامه من المفاصل الحاسمة في تطور المعجم العربي ونموه ووصوله إلى الترتيب المثالي، فقد استطاع الجوهري مستفيداً من تراكم الخبرات السابقة في مجال المعجم أن ينبذ في معجمه كل ما يعيق الرجوع إليه، فنبتذ طريقة التقلاب والترتيب المخرجي ونبذ تقسيم الكلام إلى أبنية وهي طريقة تشتت المادة الواحدة وأقام نظامه على النظر إلى أصول المواد ثم ترتيبها باعتبار الحرف (الأصل) الأخير باعتبارها (الباب) مع مراعاة الحرف الأول (الفصل) ثم مراعاة التواني والثالث وذلك حسب الترتيب الهجائي: أ، ب، ت، ث، ج، ح... الذي وضعه نصر بن عاصم الليثي... وهكذا وصل بالمعجم العربي إلى تمام كما له من حيث الترتيب وسهولة المراجعة.

وتامت حول معجم الصحاح حركة لغوية نشطة وغزيرة، فنصف بعضهم له كلمة واختصره آخرون ونقده آخرون، وكان ممن عني به عناية بالغة صلاح الدين الصفدي، فقد صنف أربعة مصنفات تدور في فلكه وهي:

— حلي النواهد على ما في الصحاح من الشواهد.

— غوامض الصحاح.

— نجد الفلاح في مختصر الصحاح.

نفوذ السهم فيما وقع فيه الجوهري من الوهم.

وستقتصر الكلام على غوامض الصحاح:

إن كلمة الغموض هنا لا تتجه إلى ما يسمى بغريب اللغة أو حوشيتها وإنما تتجه إلى غموض الاشتقاق وصعوبة رد الكلمة المذكورة إلى أصلها، وخاصة لدى من لم يتمرس بالتصريف ويعرف شعباه ومسالكه، كما قرر الصفيدي في مقدمته للكتاب، لذلك كان يذكر بعض تلك الغوامض ولا يذكر معناها، لأن معناها من الوضوح والشياخ بحيث لا يخفى على أحد، لكن الغموض والصعوبة إنما هما في رد الكلمة إلى أصلها، وقد بدأ كتابه بعد المقدمة بذكر لفظ الجلالة (الله) واكتفى بأن قال: أورده الجوهرى في إيه وأورده أيضاً في آله، ولم يقدّم أي شيء آخر، ويذكر مثلاً (الميناء) ومعناه معروف شائع قديماً وحديثاً لدى الخاصة والعامة، لكن وجه الغموض في رده إلى أصله الثلاثي (ونى)...

فالصفيدي قرأ الصحاح واستخرج الأبنية التي وجد فيها غموضاً بالمعنى المذكور وأعاد ترتيبها على نسق جديد تغلب فيه على الصعوبة التي تواجه من يجهل التصريف في رد تلك الأبنية إلى أصولها.

وليس معنى هذا أن كل بناء مما ذكره الصفيدي كان معروف المعنى، فإن من تلك الأبنية ما يدخل في مجال الغريب كالجزيمة والجدعة والحيقطان والخنم والسُميهي والسمعع⁽¹⁹⁾... الخ لكن غرابة اللفظ لم تكن سبب الاختيار وإنما غموض الأصل أو ما يشبه الغموض.

ليس في الكتاب جديد من حيث المادة، وإنما الجديد فيه ترتيبه فقد رتب الصفيدي تلك الأبنية بعد استخراجها بحسب أوائل الحروف مع مراعاة الثواني والثالث وما يليها من غير إعادة للكلمة إلى أصلها الثلاثي فكلمة "الأترجة"⁽²⁰⁾ تذكر في باب الهمزة مع أن أصلها المعجمي "ترج" وكلمة "اعلنك"⁽²¹⁾ تذكر في باب الهمزة، وأصلها المعجمي "علك" وكلمة "العُفقر"⁽²²⁾ تذكر في باب العين مع السنون مع أن أصلها "عقر" فترتيب غوامض الصحاح هو ترتيب هجائي يراعي أوائل الكلمات دون النظر إلى الأصول سواء أكانت ثلاثية أم رباعية أم خماسية وقد وقع بعض الاضطراب في ترتيب بعض المفردات مما لا مجال فيه للتفصيل هنا وهو مما لا يعيب الكتاب.

(19) الأترجة: هو الضيق والشدة وسوء الخلق (حجر).

الجدعة: الصغير (حذخ).

الحيقطان: ذكر الدراج (حفظ).

الخنم: المرأة المثلج الساقين والذراعين (حذل).

السُميهي: الكذب والأباطيل (سم).

السمعع: الصغير الرأس (سمع).

(20) الأترجة هي الكباد Citron من أصل سنسكريتي. معجم الشهابي 138.

(21) اعلنك مثل اعلنك الشعر: أي اعلنك واجتمع.

(22) عُفقر الرجل: أصله وعصره.

كتاب غوامض الصحاح ذكره صاحب الدر المنتخب ضمن مؤلفات الصفي كما ذكره الزركلي في الأعلام 2: 316 وقال: بخطه، رأيت في الأسكوريال (193) وهي النسخة نفسها التي نتحدث عنها، كما ذكره بروكلمان والدكتور ششن ولعله من المفيد أن نذكر أن هناك مسودة ليدنا الكتاب بخط المؤلف وهي في جوروم برقم 1905 وآخره تمت المسودة على يد مؤلفها الفقير خليل بن أبيك الصفي في 73 ورقة، في أولها قيد سماعات عن المؤلف سنة 757، و 758 هـ "إنوار المخطوطات 2: 164] ولم يتح لنا رؤية تلك المسودة.

المخطوط الذي بين أيدينا يعود تاريخ نسخه إلى جمادى الأولى عام 757 هـ وقد نسخ على يد مؤلفه في دمشق، جاء في آخره:

وكتب مؤلفه الفقير إلى الله تعالى خليل بن أبيك بن عبد الله الصفي بدمشق المحروسة في جمادى الأولى سنة سبع وخمسين وسبعمئة الحمد الله حق حمده وصلاته على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلامه حسبنا الله ونعم الوكيل.

وهذا هو توقيع المؤلف على هذه النسخة، وفي سبيل التأكد من كونها بخطه، وخشية أن يكون ناسخ قد نقل التوقيع على ما هو عليه وهو ينسخ عقدنا طائفة من المقارنات فأخذنا الصفحات المصورة التي بخط المؤلف من الجزء الأول من كتاب "الوافي بالوفيات" من نسخة نور عثمانية وقارناها بخط كتاب غوامض الصحاح. وقد ضبط الصفي الكلمات في كل من الكتابين وعني بوضع الشدات مع حركاتها في مواضعها وكما أنه التزم خط النسخ وكل هذه الأمور سهلت المقارنة وأتاحت للتأكد من أن خط غوامض الصحاح هو نفسه الخط المعروف من نسخة نور عثمانية في أول الوافي. كما قارنا الخط بخطه في وريقات في الظاهرية فهرست تحت عنوان "أوراق تراجم من كتاب التذكرة وغيره فكان الخط نفسه (الظاهرية 9825 - فهرس مخطوطات التاريخ 80).

مراجع البحث ومصادره

- 1 - الأشباه والنظائر في الألفاظ القرآنية، الثعالبي، تحقيق محمد المصري، دمشق 1404 هـ - 1984 م.
- 2 - اصطلاحات الصوفية، عبد الرزاق القاشاني، تحقيق الدكتور محمد كمال إبراهيم جعفر، القاهرة 1981م. 3 - الأعلام، خير الدين الزركلي، الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين، بيروت 1979.
- 4 - البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني، مطبعة السعادة بمصر 1348 هـ.
- 5 - تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان - بالألمانية.
- 6 - السترات العربي "مجلة فصلية تصدر بدمشق عن اتحاد الكتاب العرب" والإشارة هنا إلى العدد (17) وفيه رسالة (الرفدة بمعنى وحده) للثقي السبكي بتحقيقنا، وقد قدمنا لها بمقدمة اشتملت على ببليوغرافيا شاملة بمؤلفات الثقي السبكي.

- 7 - التعميمات، علي بن محمد الجرجاني "السيد الشريف"، المطبعة الحميدية بمصر 1321 هـ.
- 8 - الدر المنتخب، ابن خطيب الناصرية، مخطوط ومحقق لدى الأستاذ المحقق يحيى زكريا عبارة.
- 9 - السدر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد سيد جاد الحق، طبعة ثانية، القاهرة 1385 هـ/ 1966 م.
- 10 - الدليل الشافي على المنهل الصافي، ابن تغري بردي، تحقيق فهد محمد ثلثوت، جامعة أم القرى 1983.
- 11 - ديوان الأديب، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي، تحقيق الدكتور أحمد مختار عمر، مراجعة الدكتور إبراهيم أنيس، القاهرة 1394 - 1974 مجمع للغة العربية بمصر.
- 12 - اللاند، جبران مسعود. دار العلم للملايين، بيروت 1978.
- 13 - شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، دار الأفاق الجديدة، بيروت.
- 14 - طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، المطبعة الحسينية 1324 هـ.
- 15 - فهارس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (الأدب)، وضعه رياض عبد الحميد مراد، وياسين محمد السواس، مجمع اللغة العربية بدمشق 1402 - 1982.
- 16 - فهارس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (التاريخ)، خالد الريان، مجمع اللغة العربية بدمشق.
- 17 - فهارس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (التصنيف)، محمد رياض المالح - مجمع اللغة العربية بدمشق.
- 18 - فهارس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (اللسان)، أسماء الحمصي، مجمع اللغة العربية بدمشق.
- 19 - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، استانبول 1951، طبعة مصورة عنها.
- 20 - مجلة معهد المخطوطات العربية، إصدار معهد المخطوطات بالكويت.
- 21 - المختار من المخطوطات العربية في الأستانة، نشرها وعلق عليها الدكتور صلاح الدين المنجد. وهي عبارة عن رسالة من أحمد تيمور إلى جرجي زيدان. دار الكتاب الجديد 1968.
- 22 - المرجع، عبد الله العلياني، المجلد الأول، بيروت 1963.
- 23 - المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث، الدكتور محمد أبو الفرج، الطبعة الأولى، دار النهضة المصرية 1966.
- 24 - المعجم العربي تشأته وتطورته، الدكتور حسين نصار، دار مصر للطباعة، الطبعة الثانية 1968.
- 25 - المعجم العربي بين الماضي والحاضر، الدكتور عنعان الخطيب، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة 1966 - 1967.
- 26 - معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، المكتبة العربية بدمشق 1376 هـ - 1957 م.
- 27 - معجم المخطوطات المطبوعة، الدكتور صلاح الدين المنجد (خمس أجزاء)، دار الكتاب الجديد - بيروت 1398 هـ - 1978 م.
- 28 - معجم المطبوعات العربية والمعربة، يوسف إبان سركيس، مطبعة سركيس بمصر 1346 هـ - 1928 م.
- 29 - مقدمة الصحاح، وضعها أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي بمصر 1956.
- 30 - انجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ابن تغري بردي، وزارة الثقافة بمصر، طبعة مصورة.

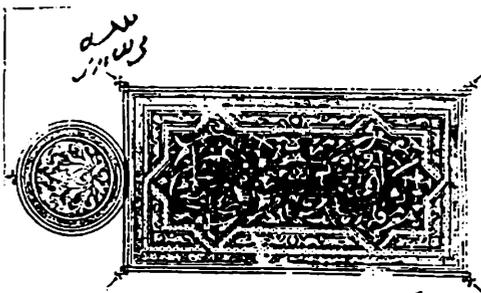
- 31 - نصرة الفائز على المثل السائر، صلاح الدين الصفدي، تحقيق الدكتور محمد علي سلطاني، مجمع اللغة العربية بدمشق 1972.
- 32 - النقد الأدبي في القرن الثامن الهجري بين الصفدي ومعاصريه، الدكتور محمد علي سلطاني، دار الحكمة، دمشق 1394 هـ - 1974 م.
- 33 - نواصر المخطوطات، العربية في مكتبات تركيا، جمعها الدكتور رمضان ششن، صنرت في ثلاثة أجزاء عن دار الكتاب الجديد، بيروت 1400 هـ - 1980 م.
- 34 - هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، استانبول 1351، طبعة مصورة.
- 35 - الوافي بالوفيات، الصلاح الصفدي، الجزء الأول باعتناء هلموت ريتز، دار النشر بفسيدان 1381 هـ - 1961 م.



خط الصفدي من نسخة تور مانيه ١٣٢١



خط نسخة تور مانيه ١٣٢١



عبد الرحمن
١٨١

عبد الرحمن
عبد الرحمن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
 أَنْزَلَ عَلَيْنَا الْقُرْآنَ
 الْحَكِيمَ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
 أَنْزَلَ عَلَيْنَا الْقُرْآنَ
 الْحَكِيمَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
 أَنْزَلَ عَلَيْنَا الْقُرْآنَ
 الْحَكِيمَ

وكذلك أديتسمة الذرة أوزن في ديسم الديسلم
 بنم الدال وسكرك الباء أوزن وبعدها لام في سبغ
 جيل من التاتس الدلم الداهية والدلم الاعنة
 والدلم جمع التروا العوان عند اعطاء الحياض ولعطا
 والبلو الدلم ذكر الدراج أوزن في دلم الديماس
 كبشر الدال سكرك الباء أوزن وبعدها ميم والت وكر
 نصله عين كان النجاج نورسك وليس السرب ديا
 والجمع دما ينس أوزن في ديسم الدوممة نفع الدال
 وسكرك الباء أوزن وبعدها ميم راء سائكة وكرها

المقان أوزن في ديسم الدوملة اضله دوان فونز
 من ابدال اوزن كيانة نفع على دوا اوزن في ديسم
 الديسمة كسمة الدال با اوزن وبعدها ميم
 وبعدها ها واجدة الديات أوزن في ديا باب
 البراز والبار

الذال المحجة

ذيات في الدال سكرك الباء الموجه وما اوزن
 بعد ما الت ونون ابو قيلة في قس ورو ذيا
 بزيت من عطفان سجد في قس وعلان أوزن في ديا

بنم اليا وسكرك النون وضم الباء الموجه وبعدها واؤ
 سائكة واما نالت الحروف فمما أوزن في نبت
 التاتس بنم الباء وسكرك الباء وبعدها الشائبة
 واما سدن صنع الطلع ووزب زادوه النانف الوا
 يحسب في وهو اسم الباطل فقولم اذنت من البشير
 اليز التاتس اباب أوزن في هيسر بوسين
 ضم السين في حها وكسرها ووزبا همزا الواضه أوزن
 في ايسن
 هسنا تم كتاب
 عمل من الصحاح للجزيري

وكتب مولفته القبير لا الله تعالى
 حلس ذال ايلك في عظامه الصنادير
 في جهر الون شمسبغ وفي حيا
 المحسوسهم وصلاته على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلامه
 حسبنا الله ونعم الوكيل



بين فتياً فقيه العرب والملاحن

د.غازي مختار طليمات*

فقيه العرب" رسالة لغوية لأحمد بن فارس اللغوي [ت: 395 هـ]،
تُكرت في بضعة عشر كتاباً، وسُميت في بعض المصادر باسم "فتاوى
فقيه العرب"⁽¹⁾ وفي بعضها باسم "مسائل في اللغة يُعالى بها الفقهاء"⁽²⁾.

فتياً

ظفر بمخطوطة الرسالة الدكتور حسين محفوظ في دار الكتب الرضوية كتابخانة أستانة قدس
رضوي*. بمشهد في إقليم خراسان، وهذه المكتبة حافلة بكثير من الكتب المخطوطة والوثائق
والأسفار والأعلاق العربية النفيسة⁽³⁾. ومما يُعلي شأن هذه المخطوطة أنها نسخت سنة 1002 هـ
عن مخطوطة أقدم منها نسخت سنة 627 هـ، وشغفت بسند يضم سلسلة من العلماء الثقات، وينتهي
إلى القاضي أبي زرعة رُوِّح بن محمد بن أحمد بن إسحاق الرازي تلميذ ابن فارس الذي رواها عن
المؤلف نفسه.

حقَّق الدكتور حسين محفوظ هذه الرسالة، ونشرها في مجلة. مجمع اللغة العربية⁽⁴⁾ بدمشق
وذيلها بهوامش وتعليقات لغوية.

محورُ الرسالة الحوار، وموضوعُ الحوار الفقه، وأسلوب الحوار بسيط راتب، يتكرَّر من بداية
الرسالة إلى نهايتها على نمط واحد. في الرسالة سائل ومجيب: السائل يُلقي على الفقيه سؤالاً بجملة
واضحة التركيب، لكنها تتضمن كلمة أو كلمتين في حاجة إلى توضيح.

* أستاذ جامعي سوري.

(1) مفتاح السعادة: 109/1، ونبية الوعاة: 352/1.

(2) مقدمة الفرق: 32 نقلاً عن الديباج المنعب: 36، والنلاكة والظلوكون: 108.

(3) مجلة المجمع المجلد: 33 ص: 443.

(4) المصدر السابق المجلد: 33 ص: 443 - 466 و ص 633 - 656.

والفقيه يجيب عن السؤال إجابة مُقنّضية بـ "لا" أو "نعم" ثم يشرح ما في السؤال من غموض. ومجموع الأسئلة التي انطوت عليها الرسالة مائة وأربعة، والكلمات التي فسّرت من هذه الأسئلة مائة وتسع.

ومن مسائل الرسالة:

قيل: هل على العمّ في قتل رجل واحد قوّد؟

قال: نعم.

العمّ: الجماعة.

وهذا مذهبنا، أعني قتل الجماعة بالواحد.

وقيل له: رجل نَقَبَ على بني عمّه، هل يَفْعَلُ عنهم؟

قال: نعم.

يقال: نَقَبَ يَنْقُبُ إذا صار نقيباً، وذلك حَمَلٌ دية الخطأ⁽⁵⁾.

ولم يكن هذا الضرب من التأليف الطريق بدعاً، لا سابقة له قبل ابن فارس، وإنما كان بين ابتكار الرادة الأوائل من علماء اللغة لكنه كان عندهم على صورة، وجاء عند ابن فارس على صورة الرواد الأوائل كانوا على تفسير الشعر أحرص منهم على مسائل الفقه، ففسّروا الأبيات المشكلة من الشعر. وإشكال المعاني في الأبيات التي فسروها وفي أمثالها أسباب، أهمّها اشتغالها على أفكار قديمة، ونضمتها أنفاً، لا يعرفها إلا المتصلون بالبدوة، المطلعون على حياة العرب في العصر الجاهلي، القادرون على تمييز المجاز من الحقيقة. ولهذا كان حَفْظُ اللغة أَقْتَرَ من سواهم على شرح هذه الأبيات، حتى غدت هذه الظاهرة في رأي أستاذنا سعيد الأفغاني — رحمه الله — تدل على توسّع الاهتمام بعلوم العربية وشواهداها، والولوع بتقوية الملكات وشحذ المِرانة فيها⁽⁶⁾.

ثم تحوّل العلماء من المحاضرة إلى التأليف، فظهرت كتب كثيرة تتناول هذه الظاهرة، وعُرِفَت هذه الكتب بأسماء متشابهة، أشبّهُها "أبيات المعاني"، ولعل الأصمعيّ عبد الملك بن قريب [ت: 216 هـ]⁽⁷⁾ كان أسبق الناس إلى التأليف في هذا الباب، ونهج نهجه بعد ذلك علماء آخرون، نكرهم صاحب كشف الظنون، ونسب إلى كل عالم منهم كتاباً عنوانه "معاني الشعر". ومن هؤلاء العلماء الأخصّ الأوسط سعيد بن مسعدة [ت: 221 هـ]⁽⁸⁾، وأبو العمّيل عبد الله بن خليد [ت: 246 هـ]⁽⁹⁾ وتعلّب أبو

(5) المصدر السابق ص: 462.

(6) الإنصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب، مقدمة المحقق ص: 31.

(7) ترجمة الأصمعي في بغية الوعاة: 313.

(8) ترجمة الأخصّ في بغية الوعاة 258 وانظر كشف الظنون 1729/2.

(9) ترجمة أبي العمّيل في وفيات الأعيان 1/262.

العباس أحمد بن يحيى [ت: 291هـ]⁽¹⁰⁾، وابن دُرستويه عبد الله بن جعفر [ت: 347هـ]⁽¹¹⁾

ولم يقف الإلغاز عند الفقه واللغة، ولم يقصره أربابه على تفسير الشعر الغامض، بل انتقل إلى النحو والإعراب فمضى النحاة يُتقرون عن أبيات المعقدة البناء المشكلة الإعراب، يعاين بإعرابها بعضهم بعضاً، أو يصوغون قواعد النحو بجملة موجزة مسجوعة، ثم ظهرت في القرنين الخامس والسادس الهجريين كتبٌ كاملة في هذين الفنين، منها كتاب "الإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب" لأبي نصر الحسن بن أسد الفارقي [ت: 487هـ]⁽¹²⁾ في الفن الأول، وكتاب "الأحاجي النحوية" لجار الله محمود بن عمر الزمخشري [ت: 538هـ]⁽¹³⁾ في الفن الثاني.

أما الكتاب الذي يجدر بالدارس أن يقف عنده ليجعله مدخلاً إلى دراسة كتاب ابن فارس فأقدم من الكاتبين السابقين وأهم، وهو كتاب "الملاحن"⁽¹⁴⁾ لأبي بكر محمد بن الحسن بين دريد الأزدي [ت: 321هـ]⁽¹⁵⁾، فهو على صغره، ذو خصائص تجعله متميزاً من الكتب الأخرى. من هذه الخصائص أن صاحبه ابن دريد عالم من علماء اللغة الأعلام في العصر الذي سبق عصر ابن فارس، فهو تمهيدٌ له. ومنها أن له في اللغة مصنفات، بطول بعضها حتى يغدو معجماً كبيراً كـ"الجمهرة"، ويقصر بعضها حتى يغدو رسالة صغيرة كـ"الملاحن"، شأنه في ذلك شأن ابن فارس، فكلاهما من أصحاب المطولات والرسائل.

ومنها أن ابن فارس قبس من جمهرة ابن دريد، ومن كتبه الأخرى، فلا يُستعبد أن يكون قد وقف على كتاب الملاحن، واهتدى بأسلوبه وآرائه في العرض والتفسير.

فما موضوع الملاحن؟ وما الصلة بينه وبين "فتيا فقيه العرب"؟

أخذ ابن دريد عنوان كتابه "الملاحن" من الذكاء والفطنة اللذين يدل عليهما لفظ "لحن" فيما يدل عليه من المعاني، لا من معنى الخطأ في النحو، قال ابن دريد:

"معنى قولنا الملاحن، لأن اللحن عند العرب الفطنة، ومنه قوله ﷺ: ﴿لعل أحذكم ألحن بحجته من بعض﴾ أي: أفكّن لها، وأغوص عليها.

وذلك أن أصل اللحن أن تريد شيئاً، فتوري عنه بقول آخر⁽¹⁶⁾.

ورمى ابن دريد من تأليفه كتاباً إلى مرمى لغوي فقهي، وهو أن يضع بين يدي المضطر إلى

(10) ترجمة ثعلب في طبقات النحويين واللغويين للزبيدي ص: 141.

(11) ترجمة ابن درستويه في بغية الوعاء 279.

(12) ترجمة الفارقي في فوات الوفيات 116/1.

(13) ترجمة الزمخشري في وفيات الأعيان 2/81. وكتاب الأحاجي النحوية حققه د. مصطفى الحدري ونشره في حماة 1969 م.

(14) حقق الملاحن إبراهيم الحفيش الجزائري، ونشرته المطبعة السلفية في القاهرة عام 1347 هـ.

(15) ترجمة ابن دريد في وفيات الأعيان 1/492.

(16) الملاحن ص: 46 والحديث مروى في صحيح مسلم 1337/3 على النحو التالي:

"ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض"

حلف اليمين أسلوباً من الحلف يبرئ من الحنث، ويسقط عنه الكفارة، فقال: "هذا كتاب ألفناه ليفزع إليه المجير المضطهد على اليمين، والمكره عليهما، فيعارض بما رسمناه، ويضمخ خلاف ما يظهر ليسلم من عادية الظالم، ويتخلص من حيف الغاشم⁽¹⁷⁾".

استبح ابن دريد أسلوباً واحداً من أول كتابه إلى آخره، فهو يحلف يمينا لها معنى يعرفه العالم والجاهل، ثم يفسر هذه اليمين تفسيراً غريباً، فإذا الكلام لغزاً، وإذا حل اللغز معنى لا يعلق به إلا عالم متفقه في اللغة، متضلع من غريبها ومعانيها غير المتداوله، يدرك المعاني المتعددة للفظ الواحد، ثم يشفع التفسير بشاهد من الشعر القديم تارة، ويتركه عطلاً تارة أخرى. ثم يعود إلى الشاهد، فإذا وجد فيه غريباً شرحه، وإذا وجده واضحاً أرسله واتقاً بقدره القارئ على الفهم. ومن ملاحظه قوله:

تقول: والله ما رأيت فلاتاً قط، ولا كلمته.

فمعنى ما رأيته أي: ما ضربت رثته، ومعنى كلمته: جرحته. قال الشاعر:

يُقَدِّي بِأَمْئِيهِ الْعِرَادَةَ بَعْدَمَا نَجَا، وَضَوَاحِي جِلْدِهِ لَمْ تُكَلِّمْ

العرادة: اسم فرسه، وضواحي جلده: ما ضحا منه للشمس، أي: برز، ولم تكلم: لم تجرح، ويعني بأمئيه: أمه وخالته⁽¹⁸⁾.

على هذا النحو من الحلف وتفسير يمضي ابن دريد حتى يبلغ الكتاب غايته، فإذا هو مائة وثمانون يمينا مشروحة، بلا حنث ولا كفارة، وإذا الشرح مشفوع بمائة وثلاثة عشر شاهداً من الشعر، وبقدر غير يسير من أي الذكر الحكيم والحديث الشريف.

هذه الصورة اللغوية من جانب، الفقهية من جانب آخر تتراءى أبرز قسماتها على وجه فنيا فقيه العرب. فمن ينظر في الكتابين نظرة المدقق المحقق يجد ثلاثة أوجه من وجوه الشبه تجمع بين الكتابين:

أولها الغرض من تأليف الكتاب.

والثاني الموضوع.

والثالث أسلوب العرض.

فإذا كان غرض ابن دريد إنقاذ المكره على اليمين من الحنث والكفارة أو الانغماس في نار جهنم بحلفه اليمين الغموس، فإن غرض ابن فارس حث الفقهاء على دراسة اللغة ليفقوا على حقائق المشكلات التي تعرض لهم، أو يستفتون فيها، فلا تجبهم. قضية غامضة، ولا يُعنتهم سائل ماكر،

(17) الملاحن من: 3.

(18) الملاحن من: 8 حاء في المحقق السفر 6 ص: 195: "العرادة فرسُ قروايش بن عوق. وحاء في تاج العروس [فرش]: "وقروايش بن عوق فارس حُلوى الكبرى".

عرف من أسرار اللغة مالا يعرفون. إن الغاية التي يلتقي عندها الكتابان تسخيرُ اللغة للفقه، ودفع المتبحر في دراسته الشريعة إلى التبحر في دراسة العربية.
جاء في مقدمة "فتيا فقيه العرب":

"كان أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا واسع الآداب، متبحراً في اللغة العربية، وكان يناظر في الفقه، وينصر مذهب مالك، ويناظر في الكلام، وينصر مذهب أهل السنة. وطريقته في النحو طريقة الكوفيين. وإذا وجد فقيهاً، أو متكلماً، أو نحوياً يأمر أصحابه بسؤالهم إياه، ويناظره في مسائل من جنس العلم الذي يتعاطاه، فإن وجده بارعاً جدلاً، جزه في المجادلة إلى اللغة، فيغلبه بها. وكان يحث الفقهاء دائماً على اللغة، ويلقي عليهم مسائل ذكرها في كتاب سماه "فتيا فقيه العرب"، ويخجلهم بذلك، ليكون الخجل لهم داعية إلى حفظ اللغة. ويقول: من قصر علمه عن اللغة غولط، فغلط (19)".

راوي هذا الكلام هو القاضي أبو زرعة رَوْحُ بن أحمد الرازي [ت: 432هـ - (20)].

وهو أحد تلامذة الشيخ ابن فارس، عايشه وخالطه، ووقف على مقاصده مما يقول ومما يصنف ويؤلف، لقد كان ابن فارس يعتقد اعتقاداً راسخاً أن اللغة أوعية العلوم كلها، ومن لم يكن واسع اللغة لم يكن واسع العلم، إن كل معنى من المعاني دق أو عظم يحتاج إلى لفظ ينقله من عقل إلى عقل، أي: أن اللغة هي الحاملة الناقلة للعلوم، والمقصر في تعلمها مقصر في العلم الذي وفق نفسه على دراسته.

روى ابن فارس الخبر التالي ليثبت خطر اللغة، وأثرها في الفهم والإفهام:

"قال سلم بن محمد: حضرت مجلس أبي العباس بن سريج، فوقف عليه رجل، فقال: أوجب على المتوضئ غسل شاكله؟ فلم يعلم أبو العباس ما قال. والشاكل: البياض بين الأذن والصدغ (21). فانظر إلى ابن سريج كيف يبهت، ويعيا بإجابة السائل عن مسألة يعرفها صغار الطلبة إذا عرفوا اللغة، وما عجزه لضلالة علمه بالدين، بل لضلالة حظ من اللغة، فلو أنه كان يعرف معنى "الشاكل" لما أشكل عليه السؤال.

وهب الفقيه عرف اللغة، فمعرفة تلك لا تغنيه عن معرفته قواعد النحو، لأن المفردات العربية حينما ينتظمها التركيب تعرفها حركات الإعراب. وقد يتسئم منصب القضاء من يجهل النحو والإعراب، فيعجز عن الفهم والإفهام. وهل الإعراب إلا ضرب من ضروب الشرح والبيان والإفصاح عن المعنى؟

(19) مجلة المجمع العلمي بدمشق المجلد 33 ص 455 - 456.

(20) ترجمة أبي زرعة أعيّت أساذنا سعيداً الأفغان رحمة الله. وله ذكر في مرامش العاصحي من: 141، 156، 294، وفي مقدمة

المجلد من: 21.

(21) المصدر السابق: 457.

قال ابن فارس: "سمعت أبا بكر محمد بن الحسين الفقيه يقول: ادعى رجل مالاً بحضرة القاضي أبي عبيد بن خربويه. فقال المدعى عليه: ماله عليّ حق بضم اللام - فقال أبو عبيد: اتعرف الإعراب؟ فقال: نعم، قال: قم، قد ألزمتك المال.

قال أبو الحسين: فالواجب على القاضي التحرز والنظر في سائر العلوم ليكون تصديده لجواب ما يسأل عنه مصيباً (22)؟".

أما التشابه في الأسلوب فواضح كل الوضوح، يستطيع أن يدركه القارئ العجlan من النظر في الفقرتين اللتين اقتبسناهما قبل من الملاحن ومن فتيا فقيه العرب، فإذا قاس فقرة استطاع أن يربط كتاب ابن فارس بكتاب ابن دريد، وربما ظن - وفي ظنه قدر من الحقيقة غير يسير - أن اللاحق تهذى بالسابق، ونسج على منواله، فكلاهما يلغز أولاً، ويشرح ثانياً، وكلاهما يدلي بالشاهد إذا احتاج المقام إلى استشهدا.

ويبدو من الألفاظ التي استخدمها ابن دريد في "ملاحنه" والألفاظ التي استخدمها ابن فارس في "فتياه" أن ابن فارس حاول - ونجح - فيما حاول - أن يأتي بمفردات جديدة، لم ترد في كتاب ابن دريد لئلا يتهمه أحد بالتكرار، أو بالإغارة على كتب غيره.

فجاءت ألفاظه المُلغزة جديدة في أغلب الأحيان، مكرورة في ألقها، إذ استعمل ابن فارس عشر كلمات فقط مما ورد في الملاحن، وهي: "الأوز" بمعنى الرجل الموثق الخلق، و"جس الرجل" بمعنى أتسى نجداً، و"الحشفة" بمعنى الصخرة الرخوة، و"الخذ" بمعنى الطريق، و"الخليج" بمعنى الرسن، و"الربيع" بمعنى النهر، و"الفرش" بمعنى الإناث من الضأن، و"الفقير" بمعنى مخرج الماء من القناة، و"اللاعب" بمعنى الذي يسيل لعبه، و"المفتري" بمعنى لابس الفرو. [وأهم ما في استعمال هذه الألفاظ أنها متفقة في المعاني عند الرجلين].

وقوف القارئ على هذا التوافق يتيح له أن يحمل الأمر على أحد الوجهين التاليين:

التوافق غير المقصود، أو كما كان الأقدمون يقولون: وقوع الحافر على الحافر.

والاقتباس المتعمد الذي يدين ابن فارس بالاقتباس والاختلاس، والأول أولى.

وهيك أخذت بالرأي الثاني، ورميت ابن فارس باختلاس عشر الكلمات التي ذكرناها واحتذاء الأسلوب الذي سلكه ابن دريد في ملاحنه، فإن لابن فارس فضلاً، وإن كان اللاحق لا السابق، أو فضله يتجلى حتى في الألفاظ المذكورة، إذ استعملها بدلالات تخالف الدلالات التي تنطوي عليها ملاحن ابن دريد، وأنت تعرف أن الاشتراك قد يُحمل الكلمة الواحدة عشر دلالات، كدلالة كلمة

(22) المصدر السابق 458 - 459.

"العين" على الجارحة البصرة، وعلى نبع الماء، وعلى الخمر، وعلى نقرة الركبة... الخ.

استعمل ابن فارس "الأس" بمعنى الرماد، واستعملها ابن دريد بمعنى العسل، ووردت "العجلة" عند ابن فارس بمعنى الإداوة: (إناء صغير من جلد يحمل فيه الماء)، وعنى بها ابن دريد نوعاً من الشجر، وأراد ابن فارس، "بالعجوز" السيف، وأراد بها ابن دريد الجعبة، وحمل ابن دريد "القوس" على معنى البقية من التمر، وحملها ابن فارس معنى النزاع، وهكذا يكون ابن فارس قد جاء بجديد صحيح، جاوز به ابن دريد، أو كَسَرَ - كما يقال بلغة العصر الحديث - رَقْمَهُ القياسي.

ويستطيع الدارس أن يوجّه ما خالف فيه ابن فارس ابن دريد توجيهاً آخر، فيقول: كان ابن فارس حريصاً على الدقة فيما ينقل، وعلى الأصالة فيما يختار، وكان ابن دريد كلفاً بالغيرب يرويه من كل وجه، وبالتعمية لإعانت: القارئ وإدهاشه. وبالغ قوم في تجريح ابن دريد حتى إنهم لم يستورعوا عن اتهامه بوضع اللغة واختلاؤها. قال ياقوت الحموي: قال أبو منصور الأزهرى في مقدمة كتابه "التهذيب": وممن ألف في زماننا الكتب، فرمى بافتعال العربية، وتوليد الألفاظ، وإدخال ما ليس من كلام العرب في كلامها أبو بكر محمد بن دريد⁽²³⁾.

ولك أن تحمل هذا الاتهام على التنافس والتحاسد، فإن هؤلاء الثلاثة: الأزهرى، وابن دريد، وابن فارس من كبار اللغويين، ومن أصحاب المعجمات الضخمة. فالأزهرى صاحب "تهذيب اللغة" وابن دريد صنف "الجمهرة في اللغة"، وابن فارس معجمان: موجز وهو "المجلد" ومطول وهو "مقاييس اللغة". وليس من المستغرب أن يحملهم التنافس على الترامي بالتهم، والتنازع بالوضع والنحل.

وربما كان الأزهرى أشدهم عدواةً، وأحدهم لساناً، إذا اتهم ابن دريد بإدمانه شرب الخمر، وجعل إدمانه حجة عليه، ومطعنا للتشكيك في علمه ونزاهته ودقته وحصافة عقله، فقال: "سألت إبراهيم بن محمد بن عرفة عنه، فلم يعبأ به، ولم يوثقه في روايته. وألفيته أنا - على كبر سنه - سكران، لا يكاد يستمر لسانه على الكلام من سكره. وقد تصفحت كتابه الذي أعاره اسم "الجمهرة"، فلم أزد لا معرفة ثاقبة، ولا قريحة جيدة، وعثرت من هذا الكتاب على حروف كثيرة أنكرتها، ولم أعرف مخرجها، فأثبتتها في كتابي في مواقعها منه لأبحث أنا وغيري عنها"⁽²⁴⁾. فإن صدق الأزهرى فيما رمى ابن دريد، فصدقه جرح وتعديل: جَرَحَ لابن دريد، وتعديل غير صريح لابن فارس الذي عرف بالتقوى والورع. وإذا خطر لك أن ترفض آراء الثلاثة بعضهم في بعض فالتمس الحجة من رابع وهو ابن منظور صاحب لسان العرب. فابن منظور كان يرجح رأي الأزهرى ورأي ابن فارس على آراء ابن دريد. وكان يشكك أحياناً فيما ينقل عنه محتجاً بأقوال الأزهرى فيه.

قال ابن منظور: "والأس: القبر، والأس: الصاحب، والأس: العسل. قال الأزهرى: لا أعرف

(23) معجم الأدباء لياقوت: 18 / 131.

(24) معجم الأدباء 18 / 131.

الأس بالوجوه الثلاثة من جهة تصح، أو رواية عن ثقة. وقد احتج لها الليث بشعر أحسبه مصنوعاً⁽²⁵⁾. فالأزهري كما ترى أنكّر الأس بمعنى العسل، وعليه اعتمد ابن منظور فأنكر المعنى أو ضعفه. أما الأس بمعنى الرماد - وهو المعنى الوارد في فنيا فقيه العرب لابن فارس - فقد أقره صاحب اللسان، ووثقه، قال ابن منظور: "والأس: بقية الرماد بين الأثافي في الموقد. قال:

فلم يسبق إلا آل خَيمٍ مُنْضِدٍ وسُفَعٍ على آس، ونُؤِيٍّ مُعْتَلِبٍ

وقال الأصمعي: الأس: آثار النار، وما يعرف من علاماتها⁽²⁶⁾.

وما قلناه قبل في الأس يشمل ثلاثة الألفاظ الأخرى، وتجري أحكامه عليها، وهي: "العجلة، والعجوز، والقوس"، وإليك البيان:

ذهب ابن دريد إلى أن العجلة نوع من الشجر، وذهب ابن فارس إلى أنها الإداوة.

ومن يَحْتَكِمُ إلى لسان العرب يحكم لابن فارس على ابن دريد. قال صاحب اللسان: "والعجلة: الإداوة الصغيرة، والعجلة: المزايدة.. وقيل: هي شجرة ذات ورق وكعوب وقُضْبُ لينة مستطيلة⁽²⁷⁾". فانظر إلى أسلوب التمريض في ذكر المعنى الأخير: "وقيل"، وإلى الجزم واليقين في إيراد المعنى الأول.

ومن غيَّشَ الشك في معاني ابن دريد، ونور اليقين في معاني ابن فارس أن كلمة "العجوز" بمعنى الجعثة، وكلمة "القوس" بمعنى الزراع - وهما المعنيان اللذان تخيرهما ابن دريد وسلكتهما في ملاحنه - ذكرتا في القاموس المحيط وذكر معنيهما عطلاً من الشواهد، ولم يُذكر المعنيان البتة في لسان العرب. أما المعنيان اللذان تخيرهما ابن فارس فقد ذكرهما صاحب اللسان مشفوعين بشاهدين فصيحين. قال ابن منظور: "والعجوز نصل السيف، قال أبو المقدام:

وعجوز رأيتُ فيم كلب جعل الكلب للأمير حملاً⁽²⁸⁾

وقال أيضاً: "القوس: القليل من التمر، يبقى في أسفل الجلة... ويروى عن عمرو بن معد يكرب أنه قال: تضيقت خالد بن الوليد، وفي رواية: تضيقت بني فلان، فأتوني بثور وقوس وكعب،

⁽²⁵⁾ لسان العرب [أوس].

⁽²⁶⁾ لسان العرب [مطلب].

البيت للنافذة الديراني، ورد في ديوانه ص: 241 على النحو الآتي:

فلم يسبق إلا آل خَيمٍ مُنْصِبٍ وسُفَعٍ على آس، ونُؤِيٍّ مُعْتَلِبٍ

والنفسير لا يضر، والمعنى الكلي للبيت لا يتأثر به. قال المحقق في شرح ألفاظ البيت: الآل هنا: عمود الخيمة، والسفعة، سواد يضر إلى الحمرة، والمعتلب: المهلوم، والنؤي يهضر حول الخباء لئلا يدخله الماء.

⁽²⁷⁾ لسان العرب [عجل].

⁽²⁸⁾ ورد البيت في تاج العروس [عجز].

فالقوس: الشيء من التمر⁽²⁹⁾.

والخلاصة أن ابن فارس نَهَجَ منهجَ ابن دريد، لكنه حَقَّقَ ودَقَّقَ، والتزم الصدق والأمانة فيما أفتى، وبرئ من الاترجال والافتعال، ولم يأخذ بكل ما بلغه من معانٍ مستغربة الصفت بسلام العرب، أو استنبطت من شواهد مضعوفة أو منحولة.

وفي خاتمة الحديث عن "فتيا فقيه العرب" تحسن الإشارة إلى أن أَلغاز ابن فارس اللغوية حظيت بإعجاب العلماء من بعده، وتقبلتُهما الأجيال اللاحقة بقبول حسن، وتأثر بها صاحب المقامات أبو محمد القاسم بن علي الحريري [ت: 516هـ⁽³⁰⁾]، فنسج على منوالها مقامته الثانية والثلاثين نسجاً يجعلها شديدة الشبه بفتيا فقيه العرب، حتى كأنها تحاكيها في الموضوع، وفي عدد المشكلات والألغاز المطروحة، قال الحريري: "إني حضرت فقهاء الدنيا حتى انحلت منهم مائة فتيا⁽³¹⁾" لكن الحريري لم يكتف في عرضه بأسلوب المحاوره المتبع في فتاوى ابن فارس، بل زان الحوار بالسجع، فأضاف على غرابه المعاني جمال الواقع الذي ينتظم فنَّ المقامات، وهذه الإضافة أسبغت على فتاواه الفقهية حلةً أدبية، تدينها من سحر الشعر، كقوله:

" قال: أَيْمَنُ النَّمِيّ مَنْ قَتَلَ الْعَجُوزَ؟

قال: معارضته في العجوز لا تجوز.

العجوز: الخمر، وقتلها: مزجها.

قال: أيجوز أن ينتقل الرجل من عمارة أبيه؟

قال: ما جَوَزَ لخامل ولا نبيه.

العمارة: القبيلة.

قال: ما تقول في التهود؟

قال: هو مفتاح التزهد.

التهود: التوبة، ومنه قوله تعالى: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَا إِلَيْكَ (32) ﴾ (33) .

وقد حرص الحريري على الابتكار، فجاء بمائة فتوى جديدة، لم يرد منها في فتيا فقيه العرب إلا ست فتاوى، استعمل فيها ثلاثة ألفاظ بالمعاني التي ذهب إليها ابن فارس، وهي: البصير بمعنى الكلب، والسدرس بمعنى الحوض، والربيع بمعنى النهر، واستعمل ثلاثة الألفاظ الأخرى بدلالات أخرى.

(29) لسان العرب [توسر].

(30) ترجمة الحريري في وفيات الأعيان: 491 / 1.

(31) شرح مقامات الحريري للشربشي: 89 / 2.

(32) الأعراف: 156.

(33) شرح مقامات الشربشي: 91 / 2.

وهي: الثورُ بمعنى السيد مرة، وبمعنى الجنون أخرى، والعاقل بمعنى صاحب العقل، والعجوز بمعنى الخمر.

وبذلك يكون ابنُ فارس قد اقتترضَ وأقرضَ، واهتدى بمن سبقه، واحتذاه من لحقه، لكنه أخذ من غيره الأسلوب لا الموضوع، واعطى غيره الأسلوب والموضوع جميعاً، فكان حظه من الإبداع فوق حظه من الاتباع.

المصادر والمراجع

- الأحاجي للنحوية: لجار الله اللزمخشري، حققها مصطفى الحديري، مكتبة الغزالي حماة 1969م.
- الإصاحح: لأبي نصر الفارسي، حققه سعيد الأفغاني، مؤسسته الرسالة بيروت 1980م.
- بغية الوعاة: لجلال الدين السيوطي، دار المعرفة بيروت.
- تاج العروس: لمرتضى الزبيدي، حققه عبد الستار فراج، وزارة الإرشاد الكويت 1965م.
- ديوان اللانباغة النديباني: حققه محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف مصر 1977م.
- شرح مقامات الحريري: للشريشي، دار للكتب العلمية بيروت 1399هـ.
- الصحاحي فسي فقه اللغة: لأحمد بن فارس، حققه السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة 1977م.
- صحيح مسلم: لمسلم القشيري، دار إحياء التراث، بيروت 1375م.
- طبقات اللغويين والنحويين: لأبي بكر الزبيدي، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر 1973م.
- فوات الوفيات: لابن شاکر الكتبي، حققه محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر 1951م.
- كتاب الفرق لابن فارس: حققه د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة 1982م.
- كشف الظنون: لحاجي خليفة، مصور عن طبعة استنبول 1951.
- لسان العرب: لابن منظور، طبعة دار صادر، بيروت 1955.
- مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق. المجلد 33.
- مجمل اللغة، لأحمد بن فارس: حققه زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة بيروت 1984م.
- المخصص: لابن سيده الأندلسي، مطبعة بولاق، مصر 1316 هـ.
- معجم الأدياء: لياقوت الحموي، دار المستشرق بيروت.
- مفتاح السعادة: لطائف كبري زاده، ترجمة كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور دار للكتب الحديثة، القاهرة 1968م.
- الملاحن: لابن دريد، حققه إبراهيم المغيش، الطبعة السلفية مصر، 1347 هـ.
- وفيات الأعيان: لابن خلكان، دار صادر بيروت 1987م.



الاستفهام المجازي عند ابن فارس (تد 395 هـ)⁽¹⁾

الاستفهام - لغة - مصدر استفهمت، أي طلبت الفهم، يقول ابن منظور وَأَفْهَمَهُ الْأَمْرَ وَفَهَّمَهُ إِيَّاهُ: جعله يفهمه، واستفهمته: سأله أن يفهمه، وقد استفهمني الشيء أفهمته وفهمته وفهمته تفهيماً⁽²⁾.

والاستفهام - اصطلاحاً - طلب العلم بشيء لم يكن معلوماً من قبل، بإحدى أدوات⁽³⁾ الاستفهام.

وأسلوب الاستفهام هو أحد الأنواع الخمسة للإشياء الطلابي، التي هي: الأمر، والنهي، والتمني، والنداء فضلاً عن الاستفهام. والدارس لهذا الأسلوب يدرسه في منظومته الخاصة، وهي الإنشاء الطلابي، ضمن علم المعاني.

والاستفهام نوعان: حقيقي يتوخى به صاحبه معرفة ما يجله، أو مجازي، يكون السائل عالماً فيه بما يسأل عنه، لكنه يقصد فيه معنى من المعاني المجازية التي يفهمها المتلقي من السياق اللغوي عند تأمل النص، وفقهه، وسبر ما يكمن وراءه من معان وأسرار، وهذه المعاني المجازية ثرية ومتنوعة تتسع لشتى ضروب الفكر، ومختلف أحوال المشاعر.

الاستفهام عند ابن فارس:

أولى ابن فارس أسلوب الاستفهام عناية خاصة، فقد جعله المبحث الثاني من باب (معاني الكلام)⁽⁴⁾، وأفرد له قسماً خاصاً، عرض فيه لتعريفه، وسبب تسميته، والمعاني البلاغية التي حققها خروج صيغته عن أصل وضعها.

يقول: "الاستخبار: طلب خبر ما ليس عند المُستخبر، وهو الاستفهام وذكر ناس أن بين الاستخبار والاستفهام أدنى فرق: قالوا: وذلك أن أولى الحاليين الاستخبار، لأنك تستخبر فتجيب بشيء، فربما فهمته، وربما لم تفهمه، فإذا سألت ثانية فأنت مُستفهم، تقول: أفهمني ما قلته لي. قالوا:

(1) مسو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، من كبار المصنفين في القرن الرابع الهجري، أغنى مكتبة العرب بأثار كثيرة في مختلف العلوم، حاز شهرته كتحوي لغوي، وذلك بفضل مولفاته في النحو واللغة، كالصاحي، ومقاييس اللغة، والمجمل في اللغة وغيرها. وكتابه (الصاحي) هو آخر ما ألفه، وهو معدود في أهم المصادر التي يرجع إليها الباحثون في أصول الدراسة اللغوية. انظر في ترجمته: إنباه الرواة 127/1 - 130، و تاريخ بغداد 275/7 - 276، ووفيات الأعيان 118/1 - 120، والنجوم الزاهرة 213/4، وبنية الوعاة 352/1، ومعجم الأدباء 56/2 - 68.

(2) لسان العرب: مادة (فهم).

(3) انظر تفصيل هذه الأدوات في الإيضاح 136.

(4) معاني الكلام عند ابن فارس هي: خبر واستخبار، وأمر ونهي، ودعاء وطلب، وعرض وتخصيض، ومن وتمجيب، (الصاحي) 289.

والدليل على ذلك أن البارئ - جل ثناؤه - يوصف بالخَيْر ولا يوصف بالفهم⁽⁵⁾.

ويبدو أن ابن فارس في تسمية هذا الأسلوب (استخباراً) يسير إثر ثعلب⁽⁶⁾ (ت 291هـ) الذي ذكر أن قواعد الشعر أربع: أمر ونهي وخبر واستخبار، وإثر ابن قتيبة (ت 276هـ) في كتابه أدب الكاتب⁽⁷⁾، الذي جعل الكلام فيه أربعة: أمر وخبر واستخبار ورغبة، لكن ابن قتيبة لا يلبث أن يطلق عليه استقهما⁽⁸⁾، شأنه في ذلك شأن الرعيل الأعظم من البلاغيين، وشأن ابن فارس كذلك، الذي وإن كان قد اختار هذه التسمية، جعلهما بمعنى واحد كما لاحظنا من تعريفه.

المعاني المجارية للاستقهما عند ابن فارس:

لاحظ ابن فارس أن الاستقهما نوعان: الأول قائم على الأصل اللغوي، يكون ظاهره موافقاً لباطنه، كسؤال عما لا تعلمه، فتقول: ما عندك؟، ومن رأيت؟⁽⁹⁾ والآخر: هو الاستقهما المجازي، ويعبر عنه بقوله: "وقد لا يكون كذلك"⁽¹⁰⁾، وهو بذلك يشير إلى خروجه عن ذلك الأصل اللغوي إلى معان مجازية، وهذه المعاني كثيرة أطال في استقصائها حتى أوصلها إلى (15) معنى، هي:

1. التعجب أو التخييم:

أدرك ابن فارس أن الاستقهما قد يكون ظاهره استقهماً، وباطنه تعجب، يقول: "ويكون استخباراً في اللفظ والمعنى تعجب، نحو: ﴿فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ﴾ [الواقعة: 8/56]⁽¹¹⁾.

وما ذكره هنا يُعد توجيهاً بلاغياً مجازياً، فالاستقهما لم يرد على حقيقته، وهو طلب الفهم أو الاستقهما عن أصحاب الميمنة؛ بل تجاوز هذا المعنى اللغوي الظاهر لإفادة معنى آخر هو التعجب؛ لأنه من الأمور التي تدعو إلى التعجب، فقد دل على وصفهم بشيء لا يمكن وصفه، ولا يفى به التعبير بعبارة غير ما جاءت عليه، وهذا هو هنا سر جمالية أسلوب الاستقهما وبلاغته أنه ترك للمتلقى الفرصة لأن يتصور صفاتهم، ويتدبر حالهم فيما لو رغب في ذلك. وما ذهب إليه ابن فارس هنا كان الفراء (ت 207هـ) قد أكده عندما قال: "عجّب نبيّه منهم،

(5) الصاحبي/292.

(6) قواعد الشعر/25.

(7) أدب الكاتب/4.

(8) ناول مشكل القرآن/279.

(9) الصاحبي/292.

(10) الصاحبي/292.

(11) الصاحبي/292.

فقال: ما أصحاب الميمنة؟ أي شيء هم⁽¹²⁾.

والتعجب — بمعناه الاصطلاحي — هو "استعظام أمر ظاهر المزينة، خافي السبب، وإذا خرج من أسلوب النحو السماعي والقياسي إلى الاستفهام، فإنما يراد به المبالغة في إظهار التعجب"⁽¹³⁾.

ولعل هذه المبالغة في إظهار التعجب جعلت ابن فارس يرى أنه قد يسمى الغرض في هذا الشاهد وما يماثلته تخخيماً، ويستدل عليه بقوله تعالى: ﴿مَاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ الْمُجْرِمُونَ﴾ [يونس: 50/10]⁽¹⁴⁾.

وهذه الآية ذكرها الفراء، فرأى أن الاستفهام يحتمل معنيين؛ الأول على جهة التعجب؛ كقوله: ويلهم ماذا أردوا باستعجال العذاب؟؛ والآخر: التعظيم؛ أي تعظيم أمر العذاب⁽¹⁵⁾.

أما الزمخشري (ت 538 هـ) فلم ير فيها إلا معنى التعجب؛ "كأنه قيل: أي شيء هول شديد يستعجلون فيه"⁽¹⁶⁾.

وجمع أبو حيان (ت 745 هـ) بين التعجب والتهويل؛ بقوله: "ما أشد وأهول ما تستعجلون من العذاب"⁽¹⁷⁾.

ويبدو أن ابن فارس سعى إلى أن يحيط بدقائق المعاني التي أفادها الاستفهام بمعونة السياق، فرأى أن التعجب هنا قد يسمى تخخيماً. ورأيه هذا يحتمل أمرين؛ الأول: أنه حاول ألا يجمع بين غرضين معاً في هذا الشاهد؛ إذ كان في إمكانه أن يفعل كما فعل أبو حيان عندما جمع بين غرضي التعجب والتهويل، أن يجمع هنا بين التعجب والتخخييم.

ولا يعني هذا أن نقلل من جهد ابن فارس لأن العلماء أحياناً يختلفون في رصد المعنى البلاغي الدقيق، فضلاً عن أنه كثيراً ما يُجمع بين التعظيم والتخخييم، فكلهما بمعنى واحد، وهو الإجلال والإكبار والتقدير⁽¹⁸⁾.

والأمر الثاني: أنه يقصدُ هنا بالتعجب (التخخييم)؛ لأننا نراه فيما بعد قد أفرد له غرضاً مستقلاً⁽¹⁹⁾.

(12) معاني القرآن 122/3.

(13) جمالية الحمر والإنشاء / 151.

(14) الصاحبي/ 292.

(15) انظر معاني القرآن 467/1.

(16) الكشاف 148/3.

(17) انظر البحر المحيط 67/6.

(18) جمالية الحمر والإنشاء/ 148.

(19) انظر ص 17 من هذا البحث.

2. التوبيخ:

وتنبه ابن فارس أيضاً إلى أن الاستفهام في قوله تعالى: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ﴾ [الأحقاف: 20/46] لم يكن استفهاماً محضاً، بل هو "استخبار والمعنى توبيخ" ثم يستدل عليه بقول الشاعر:

أغررتني وزعمت أني — كلابن بالصيف تامر⁽²⁰⁾

فمعنى التوبيخ واضح في الشاهدين، فهو يفيد أن ما بعد الاستفهام واقع، وأن من يقوم به يستحق التوبيخ واللوم والتوبيخ.

وهذا المعنى ذكره الفراء عندما شرح الآية قائلاً: "العرب تستفهم بالتوبيخ ولا تستفهم"⁽²¹⁾، وأشار إليه أبو حيان، لكن بعد أن جمع بين التوبيخ والتقريب⁽²²⁾.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن العلماء — فيما بعد — توسعوا في دراسة استفهام التوبيخ، فجعله بعضهم من قبيل "الإنكار، بمعنى ما كان ينبغي أن يكون، أو بمعنى لا ينبغي أن يكون، والغرض من ذلك تنبيه السامع حتى يرجع إلى نفسه، فيخجل أو يرتدع عن فعل ما هم به، أو للتكذيب بمعنى لم يكن، أو لا يكون... ثم يشترطون له أن يلي المنكر الهمزة"⁽²³⁾.

3. التفعج:

ويشير إلى غرض (التفعج) بقوله: "ويكون اللفظ استخباراً، والمعنى تفعج: نحو: ﴿مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَابِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ [الكهف: 49/18]⁽²⁴⁾."

والتفعج — كما يقول ابن منظور — في فجع. والفجعة: للرزية الموجهة بما يكره، وفجعتها المصيبة: أي أوجعته⁽²⁵⁾.

وغرض (التفعج) كما يفهم من استنتاج ابن فارس، هو بالنظر إلى حال الكافرين، لا بالنظر إلى حال المؤمنين، لأن ثمة بونا شاسعاً بين الحالتين؛ فالفتنة الأولى ترى فيه نوعاً من الفاجعة أو الكارثة في كونه قادراً على إحصاء كل صغيرة وكبيرة، ولهذا كان غرض الاستفهام عند من اعتنق هذا الرأي كشيخنا ابن فارس، والزرركشي⁽²⁶⁾ من بعده، هو (التفعج).

ولكن ثمة فئة أخرى نظرت إلى الكتاب من وجهة أخرى، هي وجهة تتعلق بحال الكتاب وعظمته وإعجازه في أن له تلك القدرة الخارقة على إحصاء كل صغيرة وكبيرة، فكان استفهامهم

(20) الصاحبي/292.

(21) معاني القرآن 54/3.

(22) البحر المحيط 444/9.

(23) انظر الإيضاح 122/ — 143.

(24) انظر الصاحبي/293.

(25) لسان العرب/ مادة (فجع).

(26) الرمان في علوم القرآن 442/2.

عنه يتجاوز تلك النظرة السطحية لمعنى الاستفهام، ليفيد معاني أخرى، هذه المعاني عند السيوطي (التفخيم)⁽²⁷⁾، وعند أبي حيان وأبي السعود (ت 951هـ) (التعجب)⁽²⁸⁾، وهناك من جمع بين معظم هذه الأغراض وزاد عليها فرأى فيها: إنكاراً وتعجباً وتجباً، وعلل ذلك بقوله: "الاستفهام يتضمن تعجباً من كتاب الأعمال الذين هالهم أمره، حيث جاء محصياً كل أعمالهم صغيرها وكبيرها، فبؤ تعجب يفيد التوهين من أمر كان يُظن أنه لن يأتي على هذه الصورة، فلما جاء لم يكن مفر من الإقرار بالأمر إشفافاً على أنفسهم، وتحسراً لما سيلحقهم - وهو مع ذلك - يتضمن نوعاً من الإنكار، وعلّة الإنكار تتصل بمجيء الكتاب محصياً كل صغيرة وكبيرة في مقام البعث والحساب الذي كان هؤلاء الكفار ينكرونه، ويظنون عدم مجيئه بعامّة وفي هذه الحال بخاصة، فالإنكار يتعلق بأمر حدث ولم يكن متوقّعا أيضاً، ويصل إشفاق الكافرين وتحسّرهم إلى مستوى الفجعة، ويرتبط ذلك بقوله تعالى: ﴿فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ﴾ الكهف 49/18، وبقوله: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ الكهف 49/18، ولو كان الاستفهام على لسان المؤمنين لكان له دلالة أخرى؛ فمتعلقات الجملة توجه الدلالة وتضبطها وتقيدها"⁽²⁹⁾.

4. التبكيّة:

ويدل على خروج الاستفهام عن أصل وضعه إلى معنى (التبكيّة) بقوله: "ويكون استخباراً، والمعنى تبكيك نحو: «أأنت قلت للناس» [المائدة: 116/5]، تبكيك للنصارى فيما ادعوه"⁽³⁰⁾. وابن فارس بإفراده لهذا الغرض، يُفهم منه أنه يُفرّق بين التبكيّة والتوبيخ، وهو بهذا محق؛ لأن المعنى اللغوي للتبكيّة، وإن أفاد ما أفاد التوبيخ: التقريع والتعنيف، غير أن التبكيّة يُفهم منه الحجاج، يقول ابن منظور: "ويكته بالحجة، أي غلبه"⁽³¹⁾، ولعلّ التبكيّة أعلى درجة من التوبيخ، فهو توبيخ، وتقريع وتعنيف واستتكار"⁽³²⁾. وما ذهب إليه ابن فارس من أن الاستفهام أفاد التبكيّة وافقه عليه الزركشي⁽³³⁾، ونقل عنه هذا الشاهد، لكن ثمة علماء غيرهما ذهبوا مذهباً مغايراً، فرأى أبو عبيدة أنه من "باب التفهيم، وليس باستفهام عن جهل ليعلمه...، وإنما يراد به النهي عن ذلك، ويتهدد به" ثم ساق أمثلة اختلطت فيه معاني التهديد بالتقريع⁽³⁴⁾.

(27) الإتيان في علوم القرآن، 237/3.

(28) انظر البحر المحيط 188/7، وتفسير أبي السعود 227/5.

(29) أساليب الاستفهام في الشعر الجاهلي/ 11.

(30) العاصمي/ 293.

(31) لسان العرب: مادة (بكت).

(32) جمالية الخمر والإنشاد/ 155.

(33) البرهان في علوم القرآن 441/2.

(34) انظر مجاز القرآن 183/1 - 184.

قال القرطبي (ت 671 هـ) إنه توبيخ لمن ادعى ذلك عليه، ليكون إنكاره بعد السؤال أبلغ من التكنيب، وأشد في التوبيخ والتقريع⁽³⁵⁾. أما المرادي فذهب إلى أنه للتقرير⁽³⁶⁾.

وهكذا نلاحظ أن الآراء تتباين، لكن يبقى لرأي ابن فارس بعد دقيق؛ ذلك لأنه أدرك أن الاستفهام وإن كان موجهاً إلى سيدنا عيسى عليه السلام، إلا أنه لا يعنيه؛ لأنه - عز شأنه - يعلم أن هذا القول لم يقع منه، بدليل قوله عليه السلام: «سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ» [المائدة: 116/5]، كما أن النصارى يعلمون أنه لم يقله، لكنه أراد من هذا الاستفهام أن يكون توكيداً لهم، ليعلموا أنهم المراد بذلك.

وثمة مسألة بلاغية تؤكد أن ما ذهب إليه ابن فارس من أن الاستفهام أفاد توكيداً، ولم يكن استفهاماً محضاً، أو نهيماً أو تتهيماً كما قال أبو عبيدة، أو تقييداً كما ذهب المرادي هي أن إيلاء الاستفهام الاسم، ومجيء الفعل بعده دلالة على صدور الفعل في الوجود، لكن وقع الاستفهام عن النسبة، سواء أكان هذا الفعل الواقع صادراً عن المخاطب أم ليس بصادر عنه، وفي هذا يقول عبد القاهر: "إذا بدأت بالفعل، فقلت: (أفعلت؟) كان الشك في الفعل نفسه، وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده. وإذا قلت (أنت فعلت؟) فبدأت بالاسم كان الشك في الفاعل من هو؟، وكان التردد فيه... ومثال ذلك أنك تقول: (أبنت الدار التي كنت على أن تبنيها؟)... وتقول: أنت بنيت هذه الدار؟)، فتبدأ في ذلك كله بالاسم، وذلك لأنك لم تشك في الفعل أنه كان. كيف؟ وقد أشرت إلى الدار مبنية، وإنما شككت في الفاعل من هو؟ فهذا من الفرق لا يدفعه دافع، ولا يشك فيه شاك، ولا يخفى فساد أحدهما من موضع الآخر"⁽³⁷⁾.

5. التقويو:

ويشير إلى خروج الاستفهام عن أصل وضعه إلى غرض التقرير بقوله: "ويكون استخباراً، والمعنى تقرير، نحو قوله جل ثناؤه: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» [الأعراف: 172/7]⁽³⁸⁾.

وابن فارس بهذا فهم المعنى المجازي للاستفهام، بأنه ليس استفهاماً محضاً؛ لأن الآية الكريمة لم تستفهم: أربهم هو أم لا، والله سبحانه وتعالى لا يريد جواباً؛ بل يريد أن يقر أمراً ثبت العلم به، وبذلك ينتزع اعتراضاً منهم.

(والتقرير) - كما يعرفه العلماء - هو "حملك المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقر عنده"⁽³⁹⁾ نفياً أو إيجاباً؛ لأنه أوقع في النفس، وأدل على الإلزام، وهو كالإنكار، يُشترط أن

(35) الجامع لأحكام القرآن 375/6.

(36) المحيى الثاني/ 32.

(37) دلائل الإعجاز/ 111 - 112.

(38) الصاحي/ 293.

(39) البرهان في علوم القرآن 436/2.

يلي المنكر الهمزة⁽⁴⁰⁾ وقد استقر لديهم أنه هو ربهم، لكن مثل هذا الاستفهام يقال في تقرير من يُظن به الإنكار، أو ينزل منزلة ذلك.

ومما يُذكر لابن فارس هنا أنه أحسن التذليل على هذا الغرض بالاستشهاد عليه بهذا الشاهد، وفي هذا إشارة واضحة إلى أنه كان يعي مفهوم (التقرير)؛ لأن ثمة قاعدة بلاغية تقول إن الهمزة — في الغالب — أو إحدى أدوات الاستفهام إذا ما دخلت على نفي، فإنه لا يراد بها معنى النفي؛ بل يراد تقرير ما بعده، وهنا الهمزة دخلت على النفي بقوله: (لست)، فأصبحت (ألست)، وهذا كله يؤكد مدى فهم ابن فارس لدقائق هذا الأسلوب وتفاصيله.

6. التسوية:

ويُعبّر عن غرض التسوية بقوله: "ويكون استخباراً، والمعنى تسوية، نحو: (سَوَاءٌ عَلَيْنِمْ أَلَنْدَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْدِرْهُمْ)" [البقرة: 6/2]⁽⁴¹⁾.

وهذا يعني أن ابن فارس تحسس بذوقه الفني أن وراء الاستفهام يكمن غرض آخر هو التسوية، وحقيقة التسوية هنا هي أن الإنذار وعدمه سواء بالنسبة إليهم.

واستفهام (التسوية) — كما يعبر عنه العلماء —: هو الاستفهام الداخِل على جملة يصح حلول المصدر محلها⁽⁴²⁾.

وما ذهب إليه ابن فارس هنا يؤكد دقة وعيه لمفهوم هذا الأسلوب، كما يشير إلى مدى تجاوزه من سبقه من العلماء. فأبو عبيدة — مثلاً — نقل ضمن ما نقل هذا الشاهد، لكنه رأى فيه استفهاماً للإخبار⁽⁴³⁾. كما أن عالماً مثل الفراء لم يعرض في أثناء تفسيره لهذا النوع من الاستفهام المجازي، وأغفل الحديث عنه كذلك ابن قتيبة⁽⁴⁴⁾، في القسم الذي أفرده لدراسة الاستفهام.

ومما يؤكد صحة ما ذهب إليه ابن فارس أن الآراء من بعده جاءت لتفيد ما أفاده من أن الغرض البلاغي لهذا الاستفهام هو التسوية⁽⁴⁵⁾.

لكن، مما يجدر الإشارة إليه هنا أن ابن فارس وجه اهتمامه لرصد المعنى البلاغي لهذا النوع من الاستفهام، دون أن يبذل أي جهد في الإشارة إلى مسائل التسوية ودقائقها، فعلى حين نجد أن عالماً في زمن مبكر كسيبويه⁽⁴⁶⁾، وغيره ممن جاء بعده من العلماء⁽⁴⁷⁾ قد تناولوا هذه المسائل،

⁽⁴⁰⁾ الإيضاح/ 143.

⁽⁴¹⁾ المصاحي/ 293.

⁽⁴²⁾ الإتيان في علوم القرآن/ 238/3.

⁽⁴³⁾ انظر مجاز القرآن، 157/2 — 158..

⁽⁴⁴⁾ تأويل مشكل القرآن/ 279 — 280.

⁽⁴⁵⁾ انظر على سبيل المثال: الكامل/ 292/3، والكشاف/ 62/1 — 163، والبحر المحيط/ 75/1، والجنح الثاني/ 32، والبرهان في

علوم القرآن، 336/2، والإتيان في علوم القرآن/ 238/3.

⁽⁴⁶⁾ انظر الكتاب/ 170/3 — 171.

فأشاروا إلى دخول (أم) المعادلة لهزمة التسوية؛ لأنها تعادلها في هذا المعنى، وهو استواء علم السائل في طرفي التسوية، لا يدري أيهما هو، واشترطوا في (أم) هذه أن تسبق بما يدل على التسوية لفظاً ومعنى، مثل: سواء، ويستوي، وسيان، أو معنى فحسب، مثل: ليت شعري، ولا أدري، وما أبالي... وما أشبه ذلك.

ولا يعني هذا أن نقل من جهد ابن فارس، أو من قيمة ما ذهب إليه، فقد لاحظنا — ومنذ مطلع مجلته في الاستفهام — أنه وجه اهتمامه لدراسة ما وراء الاستفهام من أغراض وأسرار بلاغية، دون أن يتجاوز ذلك إلا في أمور محددة كما سنشير إليها لاحقاً⁽⁴⁸⁾.

7. الاسترشاد:

ويشير إلى غرض الاسترشاد بقوله: "ويكون استخباراً، والمعنى استرشاد، نحو: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا» [البقرة: 30/2]⁽⁴⁹⁾.

وابن فارس — هنا — لا يوضح معنى الاسترشاد، ولا يشرح الآية بما يفهم منه هذا المعنى، ولعله كان يقصد به الاستعلام الذي يكتفه شيء من طلب الرشد والهداية، وهذا ما يشير إليه المعنى اللغوي، لأنه يقال في اللغة: "استرشده: طلب منه الرشد، ويقال: استرشد فلان لأمره إذا اهتدى له وفي الحديث: وإرشاد الضال: أي هدايته الطريق وتعريفه"⁽⁵⁰⁾.

كما أن عالماً مثل الزركشي حاول فيما بعد أن يفرق بين الاستفهام والاسترشاد، فرأى فيه نوعاً من الأدب في مخاطبة الله عز وجل، يقول: "الظاهر أنهم استفهموا مسترشدين، وإنما فرق بين العبارتين أدباً"⁽⁵¹⁾.

ويشرح ابن عطية هذا المعنى أكثر عندما ينقل رأياً من قال بالاسترشاد، يقول: "وقال آخرون كان الله تعالى قد أعلم الملائكة أنه يخلق في الأرض خلقاً يفسدون ويسفكون الدماء، فلما قال لهم بعد ذلك [إني جاعل] قالوا: [أتجعل فيها] على جهة الاسترشاد والاستعلام: هل هذا الخليفة هو الذي كان أعلمهم به قبل أو غيره؟"⁽⁵²⁾. وعلى هذا المعنى يكون رأي ابن فارس صائباً في توجيه الاستفهام وجهة الاسترشاد.

وهذه الآيسة ذكرها كثير من العلماء، لكن آراءهم جاءت متباينة، فذهب أبو عبيدة إلى أنها للتقرير⁽⁵³⁾، وأفادت عند الزمخشري وأبي حيان معنى للتعجب⁽⁵⁴⁾، ونقل أبو حيان وابن عطية آراء

(47) انظر على سبيل المثال: المنضب 297/3، والكتابة في النحر 375/2، والجنى العاني 32.

(48) انظر ص 24 من هذا البحث.

(49) الصاحي/ 293.

(50) لسان العرب مادة (رشد).

(51) انظر البرهان في علوم القرآن 442/2.

(52) المحرر الوجيز 229/1 — 230.

(53) مجاز القرآن 35/1 — 36.

كثيرة كان الغرض فيها الاستعظام والإكبار، أو التقرير، أو الاستفهام المحض⁽⁵⁵⁾.

8. الإنكار:

ويعبر عن معنى الإنكار بـرته: "ويكون استخباراً، والمعنى إنكار، نحو: ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 28/7] ومنه قول القائل:

وتقول عزة: قد مللت فقل لها: **أَيْمَلُ شَيْءَ نَفْسِهِ فَأَمَلَهَا؟**⁽⁵⁶⁾

فابن فارس أرك أن صيغة الاستفهام في الشاهدين خرجت عن أصل حدود الدلالة الوضعية لإفادة الإنكار، لأن "الإنكار: الجحود، وهو الاستفهام عما يُنكره، والاستنكار: استفهامك أمراً تُنكره"⁽⁵⁷⁾، ومعنى الإنكار هنا أن الله سبحانه وتعالى يستهجن أو ينكر على الكافرين فعلهم في الكذب عليه، فينسبون إليه القبيح دون علم أو نظر صحيح، كما أن الشاعر ينكر على عزة قولها بأن الملل قد تسرب إليه، فيخاطبها منكرًا ما تدعيه عليه.

وما ذهب إليه ابن فارس في الآية وافقه عليه الزمخشري⁽⁵⁸⁾ وكذلك فعل أبو حيان الذي علل سر الإنكار بأنه "لإضافتهم القبيح إليه، وشهادة على أن مبنى أمرهم على الجهل المفرط"⁽⁵⁹⁾.

والعلماء - مع كل هذا - لا يبينون الأسرار والفوائد البلاغية من الاستفهام الدال على الإنكار؟ فعبد القاهر الجرجاني بنظره الثاقب، وحسه الجمالي، وبصيرته الواعية يفتح الباب واسعاً للخصوض فيما وراء هذه الأغراض، ليؤكد أنه يأتي لتبنيه السامع، حتى يرجع إلى نفسه فيخجل ويرتدع ويعيا الجواب، إما لأنه قد ادعى القدرة على فعل لا يقدر عليه،... وإما لأنه هم بأن يفعل ما لا يُستصوب فعله، فإذا روجع فيه تنبه وعرف الخطأ، وإما لأنه جوز وجود أمر لا يوجد مثله⁽⁶⁰⁾.

والإنكار عرض له العلماء عند دراستهم لأسلوب الاستفهام وتوسعوا بدراسة أشكاله وأقسامه، وذكروا أنه يرد إما للتوبيخ بمعنى ما كان ينبغي، أو بمعنى لا ينبغي أن يكون، وإما للتكذيب بمعنى لم يكن⁽⁶¹⁾. وهناك من قسمه إلى إنكار إبطالي وحقيقي⁽⁶²⁾، واشترطوا له أن يلي المُنكر الهمزة⁽⁶³⁾.

⁽⁵⁴⁾ انظر الكشف/ 252/1، والبحر المحيط 228/1.

⁽⁵⁵⁾ انظر هذه الآراء في البحر المحيط 228/1، والمحرر الوجيز 229/1 - 230.

⁽⁵⁶⁾ الصاحبي/ 293.

⁽⁵⁷⁾ لسان العرب/ مادة (نكر).

⁽⁵⁸⁾ الكشف/ 437/2.

⁽⁵⁹⁾ البحر المحيط 34/5.

⁽⁶⁰⁾ دلائل الإعجاز/ 199 - 120.

⁽⁶¹⁾ انظر على سبيل المثال دلائل الإعجاز/ 114 - 118، ومفتاح العلوم/ 426، والإيضاح/ 142.

⁽⁶²⁾ انظر البرهان في علوم القرآن، 436/2.

⁽⁶³⁾ الإيضاح/ 143.

لكن كثيراً من العلماء ذهبوا وجهة أخرى، فرأى بعضهم أن الغرض هو التنبية⁽⁶⁸⁾، وجمع أبو السعود بين الإيقاظ والتنبية⁽⁶⁹⁾، وذكر ابن قتيبة أنه للتقرير⁽⁷⁰⁾، وشرح القرطبي معنى التقرير بقوله: "إنه لتقرير الأمر، حتى يقول موسى: هي عصاي، يثبت الحجة عليه بعدما اعترف⁽⁷¹⁾ وجمع أبو حيان⁽⁷²⁾ بين التقرير والتنبية، فقال: هو تقرير مضمونه التنبية، وذهب الزركشي والسيوطي⁽⁷³⁾: إلى أنه للإيناس، ثم نقل الزركشي رأي ابن فارس في أنه للإيقاظ، لكنه لم يلبث أن استطرده بأنها "للتقرير؛ فيعرف ما في يده حتى لا ينفرد إذا انقلبت حية"⁽⁷⁴⁾.

12. التكتير:

ومما ذكره ابن فارس من المعاني المجازية للاستفهام معني "التكتير"، يقول: "ويكون استخباراً، والمعنى تكتير، نحو قوله - جل ثناؤه - ﴿وَكَمْ مِّنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا﴾ [الأعراف 4/7]⁽⁷⁵⁾ ثم يسرد أمثلة أخرى شواهد علي هذا المعنى دون بذل محاولة لتفسيرها، وكان همه كله منصب على توجيه الاستفهام توجيهاً مجازياً يكشف عما وراءه من معان وأسرار والأمثلة التي ذكرها، هي قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّنْ مِّنْ قَرْيَةٍ﴾ [الحج: 48/22]⁽⁷⁶⁾ ومثله:

كَمْ مِّنْ دَسِيٍّ لَهَا فَذْ صَبْرَتْ أَتْبَعُهُ ولو صَحَّحَا الْقَلْبُ عَنْهَا كَانَ لِي تَبَعًا

وقال آخر:

وَكَمْ مِّنْ غَمَاطٍ مِّنْ دُونِ سَلْمَى قَلِيلِ الْأُنْسِ لَيْسَ بِهِ كَتَبِعٌ⁽⁷⁷⁾

فكل ما ساقه ابن فارس من هذه الشواهد يشير إلى إدراكه خروج الاستفهام عن أصل وضعه إلى غرض التكتير، وهذا ما ذكره العلماء فيما بعد وتناولوه في كتبهم⁽⁷⁸⁾، لكن مما ينبغي التنبية عليه أن عالمين بلاغيين مثل السكاكي والخطيب القزويني لم يعرضا لهذا الغرض، ولم يتناولاه

(68) جامع البيان 154/9.

(69) تفسير أبي السعود 9/6 - 10.

(70) تاريل مشكل القرآن / 279.

(71) الجامع لأحكام القرآن 106/6.

(72) البحر المحيط 321/7.

(73) الرمان في علوم القرآن 445/2 - 446، والإتقان في علوم القرآن 239/3.

(74) الرمان في علوم القرآن 446/2.

(75) الصاحبي / 294.

(76) كاهن: من الأدوات غير مشهورة في الاستفهام، وقد اختلف العلماء في دلالتها عليه، انظر الكتاب 171/2، والكانية في النحو

101/2، ومعنى اللبيب / 246.

(77) الصاحبي / 294.

(78) انظر على سبيل المثال... البحر المحيط 519/7، والإتقان في علوم القرآن 238/3، والرمان في علوم القرآن 442/2.

يكون أحد أدلة النفي التي دلت عليها الأساليب الاستفهامية؛ لأن الأسلوب الذي يتضمن معنى الإنكار التكذيبي يكون من أدلة الاستفهام الذي أفاد النفي.

14. الإخبار والتحقيق:

ومما عرض له ابن فارس من خروج الاستفهام عن أصل وضعه هو (الإخبار والتحقيق)، يقول: "وقد يكون اللفظ استخباراً، والمعنى إخبار وتحقيق، نحو قوله جل ثناؤه: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ﴾ [الإنسان 1/76]. قالوا: معناه⁽⁸⁷⁾: قد أتى⁽⁸⁸⁾."

وابن فارس يتفق بذلك مع الرعيل الأعظم من العلماء⁽⁸⁹⁾ الذين عرضوا لهذه المسألة.

وقد أحسن ابن فارس بالجمع بين العرضين (الإخبار والتحقيق)، فالإخبار هو "الإعلام بالشيء، ويستعمل لإثبات أمر ما، لذا ارتبط بالتحقيق في أسلوب الاستفهام؛ لأنه يتجه إلى اطلاع السامع، أو تثبيت خبر لديه، أو أنه يرمي إلى كليهما"⁽⁹⁰⁾. وهو هنا في هذا الشاهد يقصد إلى الأمرين معاً.

15. التعجب:

ويشير إلى خروج الاستفهام عن معناه الأصلي إلى معنى التعجب بقوله: "ويكون بلفظ الاستخبار والمعنى تعجب، كقوله جل ثناؤه: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [النبأ: 1/78] و﴿لَيْتَ يَوْمٍ أُجِّلَتْ﴾ [المرسلات: 12/27]⁽⁹¹⁾."

وما ذهب إليه ابن فارس من إفادة الاستفهام معنى التعجب، جاءت آراء العلماء من بعده موافقة لرايه أو مقاربة له، يقول الزمخشري في الآية الأولى: هي لتفخيم الشأن⁽⁹²⁾، ويرى في الآية الثانية اجتماع غرضين هما: تعظيم اليوم وتعجيب من هوله⁽⁹³⁾. أما أبو حيان فقد رأى في الآية الأولى اجتماع أربعة أغراض هي: التفخيم والتحويل والتقرير والتعجب⁽⁹⁴⁾، وذهب في الآية الثانية مذهب الزمخشري من أنها تعظيم لذلك اليوم، وتعجيب لما يقع فيه من الهول والشدة⁽⁹⁵⁾.

وهكذا نرى أن الآراء تتفق أحياناً، وتتغاير أحياناً أخرى لكن – ومع هذا – يبقى غرض

⁽⁸⁷⁾ توزعت آراء النحاة في (هل) ودلائها على (قد) على أربعة مذاهب، انظر تفصيل ذلك في الخصائص 462/2، والجنى الداني/

343 – 345، ومعنى الليب/ 460.

⁽⁸⁸⁾ الصاحي/ 295.

⁽⁸⁹⁾ انظر على سبيل المثال: معاني القرآن 213/3، ومجاز القرآن 279/2، والمقتضب 289/3، والبحر المحيط 358/10.

⁽⁹⁰⁾ جمالية الخمر والإنشاء/ 142.

⁽⁹¹⁾ الصاحي/ 295.

⁽⁹²⁾ الكشف/ 294/6.

⁽⁹³⁾ نفسه 287/6.

⁽⁹⁴⁾ البحر المحيط 383/10...

⁽⁹⁵⁾ نفسه 375/10.

التعجب هو الغالب في كل ما ذكر، فإليه يشير السياق، والمعنى يطلبه؛ لأن من ضمن معاني التعجب - لغوياً - أنه إنكار ما يرد عليه لقلّة اعتياده⁽⁹⁶⁾، ولأنه كذلك قليل الاعتیاد فهو يوحى بالتعجب أولاً، وبمعان أخرى قد تشترك معه مثل: التهويل والتفخيم... وغير ذلك، وهذا يعني أن معظم ما ذكر من آراء لم يجانب أصحابها فيها الحقيقة. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فإنه يؤكد مدى دقة ابن فارس في استقراء السياق وما ينصوي خلفه من فوائد وأسرار بلاغية.

ولكن - ومع هذا - لنترث قليلاً في الحكم لابن فارس؛ لأن نظرة دقيقة على ما ورد عند ابن قتيبة تؤكد أن ما ذكره ابن فارس منقول بنصه وأمثله عنه⁽⁹⁷⁾. ولا يعني هذا أن نقل من جهد ابن فارس، وذلك لأمرين، الأول: أنه الموضع الوحيد الذي نقله عنه في دراسة الاستفهام، والأمر الآخر: أنه لم يُسلم له بكل ما ذكر، بدليل أنه خالفه في بعض القضايا التي عرض لها، كما أنه تجاوزه عندما توسع في تناول هذه الأسرار البلاغية، كما سنبين لاحقاً⁽⁹⁸⁾.

- الاستفهام المجازي بين ابن فارس وأبرز السابطين واللاحقين له من العلماء:

إن مما لا شك فيه أن جميع الباحثين والمفسرين للقرآن في تلك الحقبة المتقدمة وقفوا عند خروج الاستفهام عن معناه الوضعي إلى معان بلاغية، لكن هذا الوقوف جاء متفاوتاً متبايناً، فنظرة فاحصة على من سبق ابن فارس تظهر لنا أنه قد وعى بحق جهد من سبقه من العلماء فأفاد منه ما أفاد، وأضاف إليه ما أضاف مما جادت به بصيرته الواعية، وذوقه الفني في قراءة النص، وما وراء النص من معان وأغراض.

فعلی سبيل المثال تحدث سيبويه (ت 180 هـ) عن الاستفهام، فنثر آراءه فيه في أكثر من موضع⁽⁹⁹⁾ وكانت له وقفات خاصة بيّن فيها المعاني المجازية للاستفهام، فذكر منها: التنبية، والتعجب، والتوبيخ، والتقرير، والتسوية⁽¹⁰⁰⁾.

كما أن الفراء (ت 207 هـ) تناول بعض أشكال الاستفهام المجازي فذكر منها: الإخبار، والتعظيم، والتعجب، والتوبيخ⁽¹⁰¹⁾.

وأبو عبيدة (ت 208 هـ) كان مدركاً للتغير في ملول الاستفهام وخروجه عن أصل وضعه إلى أغراض بلاغية، ذكر منها: الإخبار والتقرير، والتوعد، والنفي، والتهديد، والاستفهام بـ (هل)

⁽⁹⁶⁾ لسان العرب مادة (عجب).

⁽⁹⁷⁾ انظر تاويل مشكل القرآن/ 729.

⁽⁹⁸⁾ انظر ص 20 من هذا البحث.

⁽⁹⁹⁾ انظر الكتاب 125/1، و127، و128/2، و169/3، و172، و175، و189.

⁽¹⁰⁰⁾ انظر هذه الأغراض على الترتيب فيه نفسه 343/1، و181/2، و176/3، و170/3.

⁽¹⁰¹⁾ انظر هذه الأغراض على الترتيب في معان القرآن 229/2، و213/3، و467/1، و394/2، و173/3، و174، و1.

23، و423، و411/2، و4/1، و164/1.

الذي أفاد معنى قد⁽¹⁰²⁾. لكن مما يؤخذ عليه أنه أحياناً لم يكن دقيقاً في فهم المعنى المجازي للاستفهام، وخير دليل على ذلك ما أشرنا إليه من أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَلَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ [البقرة 6/2] هو استفهام بمعنى الإخبار، وقد بينا رأي ابن فارس ونقلنا آراء العلماء فيه⁽¹⁰³⁾.

فضلاً عن ذلك فإن المعاني البلاغية للاستفهام قد تتداخل لديه، فيصعب على القارئ أن يتبين توجيهه المجازي للشاهد⁽¹⁰⁴⁾.

وإذا ما وصلنا إلى الجاحظ (ت 255 هـ) فإننا سنلمس غياب أسلوب الاستفهام عن اهتمامه⁽¹⁰⁵⁾.

لكن ما إن نصل إلى ابن قتيبة (ت 276 هـ) حتى نرى أن دراسة هذا الأسلوب قد اتخذت منحى مغايراً لما سبق، إذ طرأ على دراسته شيء من التطور، تمثل في تنظيم المادة وتبويبها، ضمن أبواب مستقلة، ولكن، ومع كل هذا الجهد الذي بذله، نرى أنه لم يوف هذا الأسلوب حقه، إذ جعله من ناحية ضمن مبحث الخروج على مقتضى الظاهر⁽¹⁰⁶⁾، ومن ناحية أخرى اكتفى بالإشارة إلى ثلاثة أغراض بلاغية هي: التقرير، والتعجب، والتوبيخ⁽¹⁰⁷⁾. وقد كنا بينا أن⁽¹⁰⁸⁾ ابن فارس أفاد من أستاذه ابن قتيبة، فنقل عنه كل شواهد في غرض التعجب، لكن مع هذا النقل، فإنه لم يسلم له بكل ما نكر؛ بل خالفه في أمور أخرى كنا قد أشرنا إليها في موضعها، مما يؤكد استيعاب ابن فارس لدقائق هذا الأسلوب وتفاصيله إلى حد أنه تجاوز أستاذه.

ونثر محمد بن يزيد المبرد (ت 285 هـ) كثيراً من مسائل الاستفهام في كتابيه الكامل والمقتضب، وعرض لبعض الأغراض البلاغية، فذكر منها: التقرير، والتوبيخ، والتسوية⁽¹⁰⁹⁾، لكن الباحث في دراسة جهوده يحتاج — كما هي الحال عند من تقدمه أمثال: سيويوه، والفراء، وأبي عبيدة — أن يلم شتات هذه الموضوعات حتى يكون فكرة دقيقة عنها، واما طراً عليها من تطوير.

وعرض ثعلب (ت 291 هـ) في كتابه (قواعد الشعر) لأسلوب الاستفهام فجعله القاعدة الرابعة من قواعد الشعر، التي هي: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار. وكنا نتوقع من ثعلب،

⁽¹⁰²⁾ انظر هذه الأغراض على الترتيب في مجاز القرآن 31/1، 157/2، 158، 35/1، 36، 63/1، 118/2، و 2/150، 181/2، 231/2، 123/2، 149/2، 183/1، 184، 287/1.

⁽¹⁰³⁾ انظر ص 9 — 10 من هذا البحث.

⁽¹⁰⁴⁾ انظر مجاز القرآن 183/1 — 184، و ص 8 من هذا البحث.

⁽¹⁰⁵⁾ انظر مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين/ 259 — 266.

⁽¹⁰⁶⁾ تأويل مشكل القرآن/ 275 — 298.

⁽¹⁰⁷⁾ نظره نفسه/ 279 — 280.

⁽¹⁰⁸⁾ انظر ص 17 — 18 من هذا البحث.

⁽¹⁰⁹⁾ انظر تفصيل ذلك في الكامل 277/1، 287/3، 92/3، والمقتضب على الترتيب 53/2، 228/3، و 264 — 292، 189/3، و 292، و 293، و 297، و 306.

وبعد كل هذه المراحل التي مر بها هذا الأسلوب، وبعد أن أفرد له مبحثاً مستقلاً أن يسهم فيه بنصيب مثمر، لكن ما حدث هو النقيض من ذلك، إذ لم يقف عند حد الاكتفاء بشاهد واحد له⁽¹¹⁰⁾، بل لم يسع أن يشفعه بأي نوع من الدرس أو التحليل. وبذلك نقول مطمئنين: إن دراسة هذا الأسلوب لم تتطور أبداً على يدي ثعلب.

وبعد ذلك اتجه التصنيف اتجاهاً جديداً فيه نوع من التخصص، إذ ألف ابن المعتز (ت 296 هـ) كتابه (السبديع)، وقدامة بن جعفر (ت 337 هـ) كتابه (نقد الشعر) تناولوا فيهما كثيراً من موضوعات البلاغة، إلا أن غياب أسلوب الاستفهام كان واضحاً في كتابيهما.

وتحدث ابن خالويه (ت 370 هـ)⁽¹¹¹⁾ عنه، فحصر كل أغراضه بستة أغراض هي: التوبيخ، والتقرير، والتعجب، والتسوية، والإيجاب، والأمر ثم استدل على كل نوع بشاهد من القرآن. وقد يكون أسلوب الاستفهام حاضراً في أحد المصنفات، لكن حضوره عابر غير مقصود لذاته، وهذا ما نلاحظه في كتاب الرماني (ت 386 هـ)، (النكت في إعجاز القرآن)، فقد مر مروراً سريعاً بأسلوب الاستفهام، عندما عرض لبعض أمثله في باب (البيان)⁽¹¹²⁾، مكتئباً بالتلميح إلى بعض معانيه مثل: التبريع، والتحسير والتبعيد⁽¹¹³⁾.

ويحدث ابن جنى (ت 392 هـ) في مواضع شتى من كتابيه (الخصائص والمحتسب) عن الاستفهام، فينثر فيهما كثيراً من الآراء المهمة المفيدة، مما يمكن أن يدخل في صميم البلاغة، ويناقش بعض القضايا⁽¹¹⁴⁾ مناقشة العالم البارع الذي يغلب عليه طابع التحليل والتفسير والتعليل، وهو في كل ذلك لا يغفل عن تأكيد قاعدة بلاغية، هي أن الاستفهام لا يراد به دائماً صريح الاستفهام؛ بل يقصد به مغزى آخر، ولذلك عرض لهذه المقاصد، فذكر منها: الإنكار، والنفي، والتوبيخ، والتقييح، والتهكم⁽¹¹⁵⁾، وذكر في الخصائص: الإخبار، والتقرير، والوعظ، والتبكيك⁽¹¹⁶⁾ وغيرها، ولكن مع هذا تبقى دراسة هذا الأسلوب غير مقصودة لذاتها، فلم يفردها مبحثاً مستقلاً يجمع شتاتها، ولم كل ما توزع فيها من آراء هنا وهناك.

وبعد ابن جنى بدا هذا الأسلوب يراوح مكانه، فلم يطرأ عليه أي جديد يذكر، فها هو أبو هلال العسكري (ت 395 هـ) يولف كتابه (الصناعتين)، ويبحث فيه موضوعات مستقلة كثيرة في البلاغة، إلا أنه لم يتوقف أبداً عند هذا الأسلوب. وجل ما ذكره هو الإشارة إليه إشارة عابرة في

⁽¹¹⁰⁾ قواعد الشعر/ 5.

⁽¹¹¹⁾ الحجة في الرايات السبع/ 327 - 328.

⁽¹¹²⁾ النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاثة رسائل في إعجاز القرآن)/ 98.

⁽¹¹³⁾ نفسه/ 99 - 100.

⁽¹¹⁴⁾ نظر الخصائص/ 179/2، و464 وغيرها.

⁽¹¹⁵⁾ نظر هذه الأغراض على الترتيب في المنصب/ 194/2، 291.

⁽¹¹⁶⁾ الخصائص/ 464/2، 465، 263/3، و264.

(باب الخبر والوصف في صورة الاستفهام)⁽¹¹⁷⁾.

وإذا ما امتد بنا النظر لدراسة ما طرأ على هذا الأسلوب من تطورات بعد ابن فارس فسرى أن عبد القاهر⁽¹¹⁸⁾ (ت 471 هـ) بذل عناية واضحة في دراسته، وكانت له نظرته الفاحصة الدقيقة في الحديث عن بعض أدوات الاستفهام، كالهزمة، مثلاً، وما يليها إن كان فعلاً أو اسماً والفروق بينهما، وما يذكر له أنه كان دائماً ينبه على الفوائد البلاغية التي حققها هذا الأسلوب، لكنه مع كل هذا الجهد الذي بذله لم يفرد له مبحثاً مستقلاً، بل درسه ضمن أسلوب التقديم والتأخير.

ونصل إلى السكاكي (ت 626 هـ) فنراه يتحدث حديثاً مفصلاً عن أسلوب الاستفهام، يفرد له مبحثاً مستقلاً، ويجعله القانون الثاني من قانوني الطلب، ويتحدث عن أدواته ومعانيها، ويشير إلى المعاني المجازية فيذكر منها: الاستخفاف، والتحقير، والتعجب والتعجيب، والاستبطاء، والإنكار، والتهديد، والتوبيخ، والتبسيه، والتقرير⁽¹¹⁹⁾.

وأطال الخطيب للقرويني الوقوف عند هذا الأسلوب فأفرد له مبحثاً خاصاً ضمن أسلوب الإنشاء الطلبي في باب علم المعاني، نقل فيه ما قاله عبد القاهر والسكاكي، وناقشهما في بعض القضايا، ثم عرض لبعض المعاني المجازية لهذا الأسلوب، فكانت عنده: الاستبطاء، والتعجب، والتبسيه، والوعيد، والأمر، والتقرير، والإنكار، والتهمك، والتحقير، والتهويل، والاستبعاد، والتوبيخ والتعجيب⁽¹²⁰⁾.

وهذه المعاني التي ذكرها تعد من أبرز أغراض الاستفهام، وقد فرّع العلماء كثيراً منها، حتى بلغت عند السيوطي (31) غرضاً⁽¹²¹⁾.

إضافات ابن فارس لأسلوب الاستفهام:

- 1 - أنه أفرد باباً مستقلاً، خاصاً بهذا الأسلوب، عرض فيه لأبرز القضايا التي تتعلق فيه، فتجنب بذلك ما وقع غيره فيه. عندما وزعوا مادة بحثهم على صفحات متباعدة متناثرة، يحتاج الباحث فيه إلى لمّ شتاتها، وجمع ما تفرق منها ليكوّن عنه فكرة عامة، وفي هذا ما فيه من إضاعة للوقت والجهد، وإفساد للبلاغة.
- 2 - أنه أطلق له تعريفاً دقيقاً محكماً، وذكر التسمية الأخرى له (الاستخبار)، وفرق بين التسميتين.

(117) المعاني/450.

(118) دلائل الإعجاز/ 111 - 123.

(119) نظر منفتح العلوم/ 418 - 427.

(120) نظر الإيضاح/ 136 - 147.

(121) الإتيان في علوم القرآن 235/3 - 240.

3- أنه تجاوز سابقه ومعاصريه من حيث عدد الأغراض البلاغية التي ذكرها، ومع أن هذه الأغراض كانت كثيرة في كتابه، لكن ما همتا منها هو ذلك الملحظ البلاغي الذي تمتع فيه في الكشف عما وراء السياق من أسرار.

4- أنه لم يُسلم لأستاذه ابن قتيبة بكل ما جاء عنده، فلم يقف عند حدود ما وقف؛ بل تجاوزه من ناحيتين، الأولى: أنه خالفه في مسألة تنظيم الأبواب وتوزيعها، فعلى حين رأينا ابن قتيبة يجعل بحثه للاستفهام ضمن أسلوب عام هو "مخالفة ظاهر اللفظ معناه" نرى ابن فارس يعرض له ضمن الأسلوب العام الذي ينتمي إليه وهو علم المعاني، أو (معاني الكلام) كما سماه، وبذا يدل على حسن فهم للبلاغة ومجالاتها المختصة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه، وإن أفاد منه في معنى التعجب، عندما نقل أمثله، غير أنه أهمل كل ما عدا ذلك في دراسة هذا الأسلوب.

5- تناول ابن فارس قضايا استفهامية أخرى، منها ما ألحقها باب الاستفهام، كوضع الاستفهام موضع الشرط، وحذف ألف الاستفهام⁽¹²²⁾، ومنها ما وزعه في كتابه وهو الحديث عن أدوات الاستفهام⁽¹²³⁾ وفق ما اعتمده من ترتيبها حسب الأحرف الهجائية، وكان في معظم الأحيان لا يقنع بالوقوف عند معنى الأداة؛ بل يتجاوز ذلك للكشف عن معانيها المجازية.

وقد يكون هذا مأخذاً عليه في أنه لم يضم هذه الأدوات إلى باب الاستفهام، لكنني لا أراه يلام في عمله هذا، فهو لم يؤلف كتابه لدرس البلاغة والتفصيل فيها، وإنما أفه لبحث أمور أخرى، وموضوعات مختلفة.

وبكلمة أخيرة أقول إن دراسته لأسلوب الاستفهام تعد مثمرة جداً في دراسة البلاغة، فهي تعد من أبرز المسائل التي وصلت إلينا، وأكثرها تكاملاً، فيما لو قارنا جهوده بجهود من أتوا قبله وبعض من أتى بعده، باستثناء أن المتأخرين عرضوا لأدوات الاستفهام بشيء من التفصيل، فبينوا أنواعها ومناحيها، وما يطلب منها التصور، وما يطلب منها التصديق، وتوسعوا في تناول هذه الأغراض ليس أكثر من ذلك.

المصادر والمراجع:

- الأتابكي، يوسف بن تعزي بردي، النجوم الزاهرة، قدم له محمد حسين شمس الدين، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ — 1992م.
— البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ت.

⁽¹²²⁾ (العاصمي) 295 — 296.

⁽¹²³⁾ انظر هذه الأدوات على الترتيب في نفسه / 126، 127، 199، 200، 201، 241، 243، 247، 270، 277.

- البورسيخي، الشاهد، مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ، منشورات دار الأفق الجديدة، ط 1، 1402هـ — 1982م.
- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط عيسى اللبابي الحلبي، القاهرة، د. ت.
- ابن جعفر، قدامة، نقد الشعر، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، د. ت.
- جمعة، حسين، جمالية الخبر والإنشاء، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2005م.
- الجندي، درويش، علم المعاني، دار النهضة مصر، د. ت.
- ابن جنبي، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، ط 2، دار الهدى — بيروت — لبنان، د. ت.
- ابن جنبي، أبو الفتح عثمان، المحتسب، تحقيق علي النجدي ناصف، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، المجلد الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1389 هـ 1969م.
- ابن الحاجب، عثمان بن عمر، الكافية في النحو، شرح محمد بن الحسن الأسترلابدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.
- الحموي، ياقوت، معجم الأبناء، تحقيق، البحر المحيط، غناية زهير جميد، دار الفكر، بيروت، 1412هـ — 1999م.
- أبو حيان الأنلسي، محمد بن يوسف، البحر المحيط، غناية زهير جميد، دار الفكر، بيروت، 1412هـ — 1992م.
- ابن خالويه، الحسين بن أحمد، الحجة في القراءات السبع، تحقيق د. عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، ط 6، 1417هـ — 1996م.
- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق د. إجمان عباس، دار صادر، 1397 هـ — 1977م.
- الرماني، علي بن عيسى، التكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، 1387هـ — 1968م.
- الزركشي، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق د. يوسف المرعشلي وآخرون، دار المعرفة، بيروت، ط 1415، 2 هـ — 1964م.
- الزمخشري، محمد بن عمر، الكشاف، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض — السعودية، ط 1، 1418هـ.
- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، تفسير أبي السعود، المسمى (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)، دار إحياء التراث، بيروت — لبنان، د. ت.
- المسكاكي، يوسف بن محمد بن علي، مفتاح العلوم، تحقيق د. عبد الحميد هندلوي، ط 1، دار الكتب العلمية — بيروت، 1420هـ — 2000م.
- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط 3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1408هـ — 1988م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار

علماء المسلمين

- الحسن بن الهيثم -

(965م. 1039م)

ترجمة: د. أحمد حصري*

بن الهيثم أحد أشهر الفيزيائيين الذين أسهموا في تقدم العلوم بشكل كبير وخاصة في مجال البصريات والضوء، الأمر الذي جعله بحق مؤسس علم البصريات الحديث.

الحسن

ولد الحسن بن الهيثم في البصرة، وتلقى علومه فيها وفي بغداد، قبل انتقاله إلى مصر، حيث عرض على خليفة مصر حينذاك مشروعاً للتحكم بفيضان نهر النيل. فقد عرض إنشاء سد يخرزن الماء لاستخدامه في الري في فصل الجفاف، ويحول دون حدوث الفيضان في الأوقات الأخرى. بيد أن الحسن اكتشف بعد لأي عدم توافر المبالغ الكافية والتجهيزات اللازمة لإنجاز المشروع، ولكي لا يتعرض لغضب الخليفة تظاهر بالجنون وبقي كذلك مدة اثني عشر عاماً لحين وفاة الخليفة.

انتقل الحسن بعدها إلى إسبانيا حيث تابع نشاطه العلمي وهناك أجرى تجارب في الضوء، وطور معارف معاصريه في الرياضيات والفيزياء والطب، ووضع أسس المنهج العلمي. ومن أشهر الكتب التي ألفها كتاب عرف باسم "المناظر" الذي ترجم إلى اللاتينية عام 1270 تحت اسم: "Opticae thesaurus" أي كنز البصريات، عُذ أول مساهمة حقيقية في علم البصريات صدر في الألف الميلادية الأولى، وكان له تأثير كبير على كل من بيكون Bacon وكبلر Kepler. تجدر الإشارة إلى أن هذه المؤلف الذي ضم ست مجلدات حوى على أول دراسة جادة للعدسات، وعلى نقض لنظرية بطليموس في انكسار الضوء، وعلى أبحاث في انعكاس الضوء على المرايا الكروية والمكافئية، كما حوى على وصف دقيق لتشريح عين الإنسان. وعرض فيه الحسن لظاهرتي الخسوف والكسوف بالإضافة إلى الظلال وأقواس قزح ودور ظاهرة تبديد الضوء في تحديد الألوان.

* أستاذ جامعي في كلية العلوم.

لقد أجرى الحسن بن الهيثم معظم تجاربه في غرفة مظلمة يدخل إليها ضوء الشمس من ثقب في جدارها. وفي إحدى تجاربه علق خارج هذه الغرفة وقریباً من الجدار خمسة مصابيح فلاحظ تشكل خمسة أخيلة مضيئة على جدار الغرفة من الداخل، وعندما كان يضع حاجزاً كئيباً بين أحد المصابيح والثقب كان أحد الأخيلة المتشكلة على الجدران يختفي، فقادته تجربته هذه إلى أن الضوء ينتشر وفق خطوط مستقيمة. واستدل من وجود خمس بقع مضيئة على جدار الغرفة المظلمة على أن الأضواء الخمسة التي مرت من الثقب في جدار الغرفة في وقت واحد لم يمتزج بعضها ببعض. واستنتج الحسن من هذا أن ظاهرة الرؤية تحدث نتيجة انعكاس الضوء على الأجسام ودخول الضوء المنعكس إلى العين وليس نتيجة مسح الأشعة الصادرة من العين لهذه الأجسام. وهكذا فقد غير بهذا الاكتشاف اعتقاداً كان سائداً لألف عام يعود إلى بطليموس يتناول رؤية الإنسان للأجسام حوله.

لقد كانت تجربة الحسن بمثابة أول وصف لكاميرا الغرفة المظلمة "Camera obscura" وهو كذلك مبدأ عمل الكاميرا ذات الثقب "Pinhole camera".

يتفحص كتابه "ميزان الحكمة" كثافة الغلاف الجوي الأرضي، وظاهرة الانكسار الجوي، ويشرح السبب في ظهور الشفق واختفاء الغسق عندما تكون الشمس تحت مستوى الأفق بـ 19° . وكانت غايته من دراسة هذه الظواهر تحديد ارتفاع الغلاف الجوي فوق سطح الأرض.

لقد قدم الحسن إسهامات هامة كذلك في الرياضيات والفيزياء. ففي مجال الرياضيات طور ما يسمى بالهندسة التحليلية Analytical geometry وهو علم يربط بين الجبر والهندسة. أما في مجال الفيزياء فقد اكتشف القانون الأول للحركة الذي ينص على أن الجسم المتحرك وفقد خط مستقيم المتحرك يبقى كذلك ما لم تؤثر فيه قوة خارجية تحرفه عن مساره.

تحتوي مؤسسة IEE التي تعنى بالهندسة الكهربائية نسخة من كتاب المناظر المترجم إلى اللغة اللاتينية يعود تاريخها إلى عام 1572 وهو تاريخ أول طبعة للكتاب. وهي نسخة لها أهمية خاصة؛ إذ إنها كانت في حوزة العالم الفرنسي الشهير أندريه ماري أمبير Andre Marie Ampere (1775م - 1836م) قبل أن تنتقل إلى رئيس مؤسسة IEE السابق سلفانوس تومسون.

•••

عن موسوعة Encarta

2005



روضتا اللغة والشعر في "الجامع لأحكام القرآن" (سورة البقرة تحديداً) للقرطبي

د. ياسين الأيوبي

لم تُعَن كَتَبُ التَّرَاجِم بِحَيَاةِ الإِمَامِ القُرْطُبِيِّ؛ فَجَاءَ الكَلَامُ عَلَيْهَا مُخْتَصِرًا جَدًّا لَمْ يَزِدْ عَلَى تَحْدِيدِ اسْمِهِ، وَنَسَبِهِ، وَانْتِمَاتِهِ الجِغْرَافِي القَوْمِي، وَشَيْءٍ مِّن رَّحَلَاتِهِ وَأَسْفَارِهِ، وَصَوَّلَا إِلَى مِصْرَ الَّتِي أَمَضَى فِيهَا زَمَنًا غَيْرَ قَصِيرٍ، وَتَوَفَّى فِيهَا.

قال صلاح الدين الصفدي في مصنفه النفيس: "الوافي بالوفيات":

"القرطبي صاحب "التفسير" محمد بن أحمد بن أبي ر بكر بن فرح (بتسكين الراء)، الإمام العلامة أبو عبد الله الأنصاري الخزرجي القرطبي، إمام متقن متبحر في العلم، له تصانيف مفيدة تدل على كثرة اطلاعه ووفور فضله. توفي أوائل سنة إحدى وسبعين وستماية بمُنيّة بني خُصَيْب من الصعيد الأدنى بمصر؛ وقد سارت بتفسيره الركبان، وهو تفسير عظيم في بابه.."⁽¹⁾.

ويورد له فقط اسمين من كتبه ومصنفاته، غير كتاب التفسير.. ثم يروي خبراً طريفاً - نقلًا عن ابن سيّد الناس اليعمري المتوفى سنة 734 هـ جرى له مع رفيق سفر إلى الفيوم هو الشيخ شهاب الدين للقرافي. ويقع الخبر في ثلاثة عشر سطراً.

هذا كل ما جاء في "الوافي" الذي يتوقع القارئ أن يفرض قلم الصفدي في ترجمة حياته

* باحث لبناني.

(1) الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي: باعثناء س. دبيريغ. فرانز شتاينر بفسادن. سنة 1974، جزء ثان ص 122 - 123.

وعلمه وعلاقاته، انطلاقاً من سعة معنى (الوفى) الذي يحمله "الوفاي".. وهكذا سائر الكتب الأخرى التي تناولته بالذكر؛ لا يزيد الواحد عن الآخر إلا معلومة صغيرة من هنا، وصفة علمية من هناك. فذكر المقرئ في "نفع الطيب"، وهو الأوفى - على ضالة الترجمة التي كتبها: (حوالي الصفحة ونصف الصفحة) -

كان من عباد الله الصالحين، والعلماء العارفين الورعين، الزاهدين في الدنيا، المشتغلين بما يعينهم من أمور الآخرة، ما بين توجه وعبادة وتصنيف. (...) كان حافظاً فهماً، حَسْبَ الحفظ، مليح النظم، حسن المذاكرة، ثقة حافظاً. (...) وقد سارت بتفسيره العظيم الشأن الركبان..⁽²⁾.. وأضاف ابن العماد الحنبلي ضمن سطور ترجمته التي لم تبلغ خمسة الأسطر: كان إماماً عالماً من الغواصين على معاني الحديث، حسن التصنيف، جيد النقل⁽³⁾.

أما سفره العظيم: "الجامع لأحكام القرآن"، فلم يحظ بعناية أفضل، برغم اعتراف الجميع بأهميته ونفاسته وفضله على ما سبقه من مصنفات مماثلة. فقد اكتفى بعضهم بذكر العنوان بصورة عابرة، وبعضهم أورد العنوان كاملاً، على شيء من التصحيف والتصرف، فقال حاجي خليفة وإسماعيل البغدادي: "جامع أحكام القرآن"⁽⁴⁾. وقال عمر رضا كحالة وخير الدين الزركلي: "الجامع لأحكام القرآن"⁽⁵⁾؛ علماً بأن هذا العنوان لم يرد كاملاً إلا لدى قلة من المؤرخين والمترجمين، إلا وهو: "الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنته من السنة وآي الفرقان"⁽⁶⁾.

وقد لا تكون العناية بكثرة الكلام على المؤلف وكتابه، بقدر ما هي باختزان الأجيال لهذا الأثر أو ذلك، والحرص على اقتنائه والإفادة منه في مختلف المراحل والعصور. ومما لا شك فيه أن "جامع" القرطبي قد استحوذ على غالبية القراء في العصر الحديث، فأقبلوا عليه يمتاحون من بحره ويقطفون من ثمره، ويقبلون في ظلاله الممتدة، ويتزودون لندياهم وأحرامهم بأطياب علوم الدنيا والآخرة، من فقه وشريعة، وأديان وفرق، وتاريخ ضارب في أعماق الدهور، يستروحون منه

(2) نفع الطيب من غصن الأندلس الربيب، المقرئ، أحمد التلمسان، محق د. إحسان عباس. دار صادر، بيروت سنة 1968م. جزء ثان ص 210 - 211.

(3) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد، عبد الحمى أحمد بن محمد العكري الحنبلي الدمشقي، دار المسيرة. طبعة ثانية. بيروت سنة 1979م، ج 5/ص 335.

(4) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، مصطفى عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي: مصورة بالأونست عن الطبعة الأولى الصادرة في اسطنبول سنة 1940م/ص 534 - هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، مطبعة المعارف باسطنبول، سنة 1955م، جزء 2/ص 129.

(5) معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة؛ مكتبة الشئى ودار إحياء التراث العربي، بيروت. لا تاريخ. جزء 8/ص 239 وغير الدين الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، طبعة سابعة، بيروت سنة 1968م جزء 15/ص 322. وفي شذرات الذهب، اختصر الاسم كما يلي: "التفسير الجامع لأحكام القرآن".

(6) كما جاء في نفع الطيب، و"الدياج الذهب في معرفة أعيان علماء المذهب" لابن فرحون البعري الثوري سنة 799هـ وغيرهما..

القصاص العجائبي الأسطوري، ويتمون بلوحات الخالق الأزلي المنقوشة على الصحائف بنور لا ينطفئ، ويتحلون بكل ما لذ وطاب من حداثق اللغة والشعر، يطرحهما القرطبي على موائد القراءة بكثير من التأمّل، فيجد كل واحد ما ينشرح له ويسمو بذاته على من حوله، فإذا بنا أمام بيادر المعرفة تومض بأنوارها من بعيد (يَكادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ).

للكم هو ما تسعى لكشفه وبيانه، هذه الدراسة التي تجمعت مادتها واختمرت في جنبات الفكر طوال عقود من الزمن، أمضيتها في القراءة والتأمّل، كلما اشتدت هاجرة الأيام، وضافت قوارير الارتشاف.

من هنا التنوع المعطّار لأصناف الفواكه والأزهار، التي حفّلت بها حديقة "الجامع" ورياضة الفردوسية.

روضة اللغة

لا جدال في أن اللغة هي عصب التفسير وعموده الفقري.. لا نعلم فحوى القرآن ودلالاته وموجباته وتأويلاته، إلا بنحوها وصرفها واشتقاقها ووجه استعمالها. وهو ما حرص القرطبي على طرحه والاستعانة به في شرح الآيات، والأحاديث، والأقوال، والحكم الذي انطوى عليها الجامع؛ تارة يقف عند أصل الألفاظ واشتقاقها، وتارة عند الاسم وأحواله، وتارة عند الحروف الأولى من السور، ومثلها للحروف المهموسة، وتارة عند أدوات لغوية شغلت أهل اللغة؛ وغير ذلك مما يجعل القارئ، وهو يطالع الكتاب، يستخرج في غرفة واحدة، خليطاً من جواهر اللغة؛ وتراثها المتنوع، ما يُغنيه عن مراجعة المعاجم وكتب النحو ومسائله العويصة، وفقه اللغة وشوارد صيغها ومفرداتها وأصول تراكييب الكلام، مما يتبين لنا في تطوافنا الميمون في أرجاء سورة البقرة دونما عداها، كونها تحتل حيزاً واسعاً من القرآن الكريم، إذ تتاهز خمس القرآن (17.9%)، وكماً كبيراً من الشروح، والأحكام، والأحاديث النبوية، والأشعار، والتواريخ والأخبار والحكايات المدهشة، ما جعلني أكتفي بها (البقرة) نموذجاً أو مقياساً لما بعدها، تجنباً لما يعرف بالمسح العام، والإحاطة الشاملة التي تخرج عن حدود هذه الدراسة وغاياتها المرسومة.

1 - في النحت والاشتقاق والاصل

في الوقوف عند البسمة التي تبدأ بها سورة الفاتحة، وكذلك سورة البقرة وسائر السور، رأى الإمام القرطبي أن العرب قد نحتت صيغاً كثيرة مماثلة قد لا تقف عند حد، فنكر:

حَوْقَلْ، إذا قال الرجل: لا حول ولا قوة إلا بالله!

وهَلَلْ، إذا قال: لا إله إلا الله!

وسَبَحَلْ، إذا قال: سبحان الله!

وحمدل، إذا قال: الحمد لله!

وحَيِّصَل، إذا قال: حَيٌّ على الصلاة!

وحَيِّفَل، إذا قال: حَيٌّ على الفلاح!

وحَيِّفَل، إذا قال: جُعِلَتْ فِدَاكَ!

وطَبِيقَل، إذا قال: أطال الله بقاءك!

وذيْمَعَز، إذا قال: أدام الله عزك⁽⁷⁾!

وتوقَّف عند كلمة "آدم" فرأى أنها "مشتقة من أئمة الأرض وأديمها وهو وجهها، فسُمِّيَ بما خلُق منه. وقيل إنَّ (آدم) مشتق من الأئمة وهي السُّمرة. واختلفوا في الأئمة، فزعم الضحاك أنها السمرة؛ وزعم النضر أنها البياض.. وعلى هذا الاشتقاق جمعة أنتم وأوادم.. قلت: الصحيح أنه مشتق من أديم الأرض⁽⁸⁾.

وأرجع الاسم إلى ثلاثة أصول: هي السموّ وعلوه على ما عداه من صيغ الكلام؛ والسمة؛ العلامة.

قال البصريون: هو مشتق من السموّ وهو العلوّ والرفعة. وقيل: إنما سُمِّيَ اسماً لأنه علا بقوته على قسَمي الكلام: الحرف والفعل، والاسم أقوى منهما بالإجماع لأنه الأصل.. وقال الكوفيون: إنه مشتق من السمة وهي العلامة..⁽⁹⁾

وبحث في أصل اسم الجلالة "الله" فأورد كلاماً كثيراً نلخصه كما يلي:

"هو مشتق من "وَلَه" إذا تحيّر؛ والولّه: ذهابُ العقل.

وقيل سُمِّيَ "الله" لها، لأنَّ الخلق يتألّهون إليه في حوائجهم، ويتضرعون إليه عند شدائدهم.. وقيل إنه مشتق من الارتفاع؛ فكانت العرب تقول لكل شيء مرتفع: لاها؛ وقيل: هو مشتق من آله الرجل: إذا تعبد⁽¹⁰⁾.

ومثل ذلك بحثه في الرحمن والرحيم المشتقين من الرّجِم التي قال فيها جلّ وعلا: "أنا الرحمن خلقت الرّجِمَ وشققت لها اسماً من اسمي، فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته".

وميّز بين "الرحمن" و"الرحيم" فقال - نقلاً عن أبي عليّ الفارسي:

"الرحمن" اسمٌ عام في جميع أنواع الرحمة، يختص به الله، و"الرحيم" إنما هو جهة

(7) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، محمد بن أحمد بن فرّح، إشراف وتصحيح أحمد عبد الحليم البردوني. طبعة ثانية، القاهرة سنة

1952م. الجزء الأول/ص 97.

(8) نفسه القرطبي، الجزء الأول/ص 279.

(9) المصدر نفسه، الجزء الأول/ص 101.

(10) الجامع لأحكام القرآن، الجزء الأول/ص 102 - 103.

المؤمنين»⁽¹¹⁾.

ومثل ذلك: الكلام في "الغيب"⁽¹²⁾ وتفسير الحروف الأولى من فواتح السور وما جاء فيها من تفسيرات وتأويلات واجتهادات عرضها القرطبي بكثير من الاستقصاء والتأمل، في مواضع كثيرة لا نكاد نحصيها. و"الإنسان" الذي أرجعه القرطبي، إلى النسيان، أو إلى الأنس، لأنسه بحواء وبربه..⁽¹³⁾

ب - في الشرح النحوي والصرفي

النحو والصرف محطتان لازمتان في تفسير القرطبي، غالباً ما ينطلق منهما في تأصيل كلم القرآن وشرح وجوهه؛ تتمثل لذلك ببعض الشواهد البيئية..

ففي معرض شرحه لقوله تعالى: ﴿كَأَذُّ الْبَرْقِ يُخْطَفُ أَنْبَرَهُمْ﴾ (مطلع الآية العشرين) من سورة البقرة، وقف الإمام أبو عبد الله، أمام: كاد، فرأى أنه لا يجوز في القرآن أن تُقرَنَ بـ (أن) لأن هذه الأخيرة تُصرف الفعل إلى المستقبل، إذ لم يرد في القرآن: (كاد أن)، بينما يجوز ذلك في غير القرآن.

ومن كلام العرب: كاد النعام يطير، وكاد العروس يكون أميراً.

ويجري مجرى (كاد) كَرَبَ وجعل، وطَيقَ وقارب⁽¹⁴⁾.

ومثل ذلك وقوفه عند قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ...﴾ (مطلع الآية الثلاثين من سورة البقرة، حيث قال:

إذ وإذا حرفا توقيت، فإذا للماضي، وإذا للمستقبل. وقد توضع إحداهما موضع الأخرى. قال المبرِّد: إذا جاء "إذ" مع مستقبل كان معناه ماضياً... وإذا جاء "إذا" مع الماضي كان معناه مستقبلاً⁽¹⁵⁾؛ ويضرب لذلك عدداً من الأمثلة القرآنية، والشعرية، الدالة.

ومثل ذلك وقوفه عند لفظة "مساجد" في قوله تعالى، في مطلع الآية 114 من سورة البقرة: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾، فإذا به يُعْرَبُ بعض الكلمات إعراباً نحوياً، ويفسر الكلام بوجهه المباشر، ثم يقف عند "المسجد" ويرى أن "من العرب من يقول: مسجِدٌ (بالفتح). قال الفراء: كل ما كان على: فعل، يفعل، مثل تَحَلَّ يَدْخُلُ، فالتفعل منه بالفتح، اسماً كان أو مصدرًا. ولا يقع فيه الفرق.. إلا أحرفاً من الأسماء ألزموها كسر العين؛ من ذلك: المسجِد، المطَّلَع، والمغْرِب

(11) المصدر نفسه، الجزء الأول/ص 104 - 105.

(12) المصدر نفسه، الجزء الأول/ص 163.

(13) المصدر نفسه، الجزء الأول/ص 193.

(14) المصدر نفسه، الجزء الأول/ص 222.

(15) الجامع لأحكام القرآن، ص 261 - 262.

والمَشْرَقُ والمَسْطَقُ والمَفْرَقُ والمَجْزِرُ والمَسْكَنُ والمَرْقِقُ (من رَفَقَ يَرْفُقُ) والمَنْبِتُ والمَنْسَبُ (من نَسَبَكَ يَنْسَبُ) ففعلوا الكسر علامة للاسم. والمَسْنَدُ (بالفتح) جبهة الرجل حيث يصيبه نَدْبُ السجود. والآرَابُ (جمع إرْب): (الأعضاء) السبعة مساجد⁽¹⁶⁾. وقد عنى بذلك: الجبهة واليدين والركبتين والقدمين.

ج - في الشرح اللغوي وتقليبات المعاني ووجه التسميات

يصادف القارئ، وهو يقلب صفحات الجامع، نوعاً من الإشباع الذاتي الذي يصيب أهل الاختصاص من رجال العلم والأدب، جزء بعض التفاصيل الدقيقة التي يطالعون عليها في هذا الجانب أو ذلك، فيغشاهم مدٌّ من الرضا والحبور لما عرض لهم من معلومات وشروح لم يكونوا على علم بها؛ وما أكثر ما متعتنا القرطبي بتحليلاته اللغوية وتقليب وجوه المعاني لهذه الكلمة أو تلك، ولهذا المصطلح أو ذلك، فتردّد في ذواتنا ضروب الإعجاب والترنم، كما في كلامه علي "السماء" الواردة في مطلع الآية 19 من سورة البقرة ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ...﴾: "السماء تذكر وتؤنث، وتجمع على أسمية وسموات وسمي، على فَعول.. والسماء: كلُّ ما علاك فأظلك.. والسماء المطر؛ سمي به لنزوله من السماء.

ويُسمَى الطين والكلا أيضاً سماء. والسماء: ما علا. والأرض: ما سفل⁽¹⁷⁾. تخلّل ذلك عدد من أبيات الشعر التي تؤكد المعنى المختار والمنحى الذي ورد اللفظ فيه.

وقلّ مثل ذلك، في شرحه اللغوي الغني لفعل "جَعَلَ" التي وردت في مطلع الآية 22 من سورة البقرة: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ فذكر لها ست مسائل، لمعانيتها (أي الآية المشار إليها). أمّا "جعل" فقد عدد خمسة وجوه لمعناها مستقلة جميعها من أي القرآن ألا وهي:

جعل، بمعنى صيّر لتعدّيه إلى مفعولين. ويأتي بمعنى خلق؛

ويأتي بمعنى: سَمَى، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾.

ويأتي بمعنى: أخذ.. وقد تأتي زائدة، كما قال الشاعر:

وقد جعلت أرى الاثنين أربعةً والواحد اثنين لما هدّني الكبير⁽¹⁸⁾

وعلى غرار ما سبق، نقلية لفعل ﴿يَخْطَفُ أَبْصَرَهُمْ﴾ الذي ساق له سبعة وجوه قرأ بها القراء وأجازها علماء اللغة. ألخصها كما يلي:

يَخْطَفُ وَيَخْطَفُ: الأولى هي الجيدة، والثانية رديئة.

(16) المصدر نفسه، الجزء الثاني/ ص 76 - 77.

(17) المصدر نفسه، الجزء الأول/ ص 216.

(18) الجامع نفسه، الجزء الأول/ ص 228.

يَخِطِفُ وَيَخِطَفُ، وَيَخِطَفُ، وَيَخِطَفُ، وَيَخِطَفُ...⁽¹⁹⁾

ومثله ما بسطه من معاني كلمة «مُطَهَّرَةٌ» التي وردت في ختام الآية 25 من سورة البقرة: ﴿وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ﴾، فقال، وفي قوله إمتاع وإفادة:
 (مُطَهَّرَةٌ) في اللغة أجمعُ من (طاهرة) وأبلغُ؛ ومعنى هذه: الطهارةُ من الحيض والبُصاق
 وسائر أذوار الأدميات... قال: لا يَبْلُغُ ولا يَتَغَوَّطُنْ ولا يَلْدُنْ ولا يَحِضُنْ ولا يَمْدُنْ ولا يَنْصَفُنْ...⁽²⁰⁾

وليس بعيداً من ذلك، تقلبيات لفظ جبريل، عليه السلام، بحسب أهل الجزيرة العربية والقراء، وقد
 أورد منها القرطبي عشر لغات، هي على التوالي:

الأولى - جبريل، وهي لغة أهل الحجاز.

الثانية - جَبْرِيْل (بفتح الجيم) وهي قراءة الحسن وابن كثير.

الثالثة - جَبْرَيْل، كما قرأها أهل الكوفة.

الرابعة - جَبْرَئِل، وهي قراءة أبي بكر عن عاصم.

الخامسة - جَبْرَئِل (بتشديد اللام) وهي قراءة يحيى بن يعمر.

السادسة - جَبْرَائِل، وهي قراءة عكرمة.

السابعة - جَبْرَائِيل؛

الثامنة - جَبْرِيْل (ببإعين) وبها قرأ الأعمش.

التاسعة - جَبْرَيْن (بفتح الجيم مع همزة مكسورة، بعدها ياء ونون).

العاشرة - جَبْرَيْن (بكسر الجيم) وهي لغة بني أسد⁽²¹⁾.

ولا يكتفى القرطبي بذلك، بل يُعقِبُ على هذه التقلبيات، بمساقات مشابهة لِصفات وأسماء
 أعجمية (إبراهيم) ويورد صيغاً على زنة ما جاء لجبريل، لميكانيل عليه السلام.

رونة الشعر

نغم الروضة، ونعم النكهة التي أضفاها الرجلُ العلامةُ على مصنفه القيم، واحةً استرخاء
 وتأمل بتزود بهما القارئ لانطلاقٍ جديد؛ أو مذاكرةً مكتملةً الفائدة يقوم بهما في مسيرة الجامع
 الطويلة..

⁽¹⁹⁾ المصدر نفسه، الجزء الأول/ص 222 - 223.

⁽²⁰⁾ المصدر نفسه، الجزء الأول/ص 241.

⁽²¹⁾ الجامع لأحكام القرآن، الجزء الثاني/ص 279 - 198. وقد تحفظ القرطبي على قول مقاتل الذي خالف الإجماع في أن القرآن نزل جملة واحدة بينما يقول هو: نزل كل عام في ليلة القدر إلى السماء الدنيا. (نفسه ج 298/2).

نعم الشعر يزدهي به كتابٌ كبيرٌ تضحُّ فيه علوم وقرارات واجتهادات فقهية متعددة الجوانب والوجوه، يربطها خيط عريض وتتلُّسُّها غاية شرعية كبرى هي الوقوع على حكم شرعي إسلامي يضع السقاط على الحروف، فيفصل بين الحق والباطل، واليقين العلمي والهوى والمزاج، ويُعتمد دستوراً للأمة ومرجعاً للعلماء والباحثين عن الحقوق والواجبات بين العباد..

نعم الشعر يُسهم في تقديم تلك العلوم واكتساب معرفة فقهية شديدة التماسك، صارمة المنهج والموضوعية، فينسكب ذلك كله شراباً سائغاً تستمره النفس وتهواه الأفتدة، وينطبع في الذاكرة ويكتسب فيها حضوراً جميلاً..

وعلى الرغم من أن كل كُتِّب التفسير قد استخدمت الشعر واحداً من الشواهد والأدلة في توكيد المعاني وتوضيح المقاصد، إلا أن الجامع قد فاقها جميعاً كماً وتالياً، إذ بلغ مجموع أبيات هذا الكتاب رقماً عالياً نسبةً إلى ما عداه من بابه، ألا وهو ستة آلاف بيت من عيون الشعر، كما أكد ذلك الدكتور محمد علي صباغ⁽²²⁾

وقد قمتُ أنا بمراجعة دقيقة لأربعة كتب تفسير من اتجاهات مختلفة، أحصي فيها كمية الشعر، فوجدتُ أن أكبر نسبة في ذلك هي في كتاب القرطبي.

والكتيب التي راجعتها هي: الكشاف، للزمخشري، تفسير الطبري، التفسير الكبير لفخر الدين الرازي، والجامع للقرطبي.. واقتصرت المراجعة على سورة البقرة وحدها، انسجاماً مع موضوعة هذه الدراسة. فتحصل لدي ما يلي:

- 1 - تفسير الرازي، عدد صفحات الشرح: 1380 صفحة؛ عدد الأبيات: 145 بيتاً. النسبة المئوية هي: 5 و 10 في المائة (10.5%).
- 2 - تفسير الطبري، عدد الصفحات: 2950 ص؛ عدد الأبيات: 400 بيتاً. النسبة المئوية هي: 13 في المائة. (13%).
- 3 - تفسير الكشاف، عدد الصفحات: 334 صفحة، عدد الأبيات: 127 بيتاً. النسبة المئوية هي: 38 في المائة (38%).
- 4 - الجامع لأحكام القرآن، عدد الصفحات: 1180 صفحة، عدد الأبيات: 740 بيتاً. النسبة المئوية: 62 في المائة، (62%).

أيسن نحن الآن من هذه الروضة المعطار؟ وهل أسهم الشعرُ هنا في دفع عملية الشرح قدماً نحو الانكشاف والإبانة، واحتلال مواقعها الراسخ في ذهن القارئ؟ المتقطعات المختارة منها، تجيب على التساؤلات، فإليها، وإلى مذاقاتها المختلفة، وترشحات أثرها التوضيحي الجمالي!

* قال القرطبي، في شرح معنى الاستعاذة، والسياق غزل، للرازج:

(22) انظر كتابه: الشعر في الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، المكتبة العصرية صيدا - بيروت سنة 2003/ص 184.

قالت وفيها حَيْدَةٌ وَذُغْرُ عَوْدٌ بِرَبِّي مِنْكُمْ وَحُجْرُ (23)

(والحجر - لدى العرب - الدفع والإبعاد).

* وقال في [شطن] المشتقة من الشيطان، يُتَعَوَّدُ منه - في منحى غزلي، والشاعر هو النابغة الذبياني: [من الوافر]

نات بسُعادِ عَنكَ نَوَى شَطُونُ فباتت والفؤادُ بهارِ رهينُ

(والشُّطُونُ: الموعلة في البعد).

- ومن ذلك في "الشيطان": المتمرد على الحق، قول جرير، في منحى غزلي: [من البسيط]

أيامٌ يذعنوني الشيطانَ من غَزَلٍ وهُنَّ يهويّتنى إذ كنتُ شيطانا

ومنه في معنى اشتاط بمعنى هلك، للأعشى [من البسيط]

قد تَخْضِبُ العِزْرَ من مَكُونِ فائِلِه وقد يَشْطِطُ على أرامحنا البَطْلُ

(الفاعل: عِرْقُ في الفخذين).

- ومنه في صيغة تَشْطِنُ، التي بُني منها "الشيطان" وأنها من: شَطْنُ، لا شاطَ لامية بن أبي

الصلت: [من الخفيف]

أَيُّما شاطِنِ عَصاهُ عَكَاهُ ورماهُ في السُّجْنِ والأغلالِ (24)

(عَكَاهُ: شُدَّ عليه وثاقه).

* وقال في معانٍ مختلفة للكتابة ومشتقاتها

- في (كتب) بمعنى: جَمَعَ، والبيت في أقصى معاني الهجاء: [من البسيط]

لا تَأْمَنَنَّ قِزارِيًّا حَلَلتَ به على قُلُوصِكَ واكتسبها بأسيارِ

(أي: اجمع شُفْرِيها).

- في الكُتْبَةُ (ج كُتَب) الخُرْزَةُ، لذي الرُمة: [من البسيط]

وقراءُ غَرْفِيَّةِ أَسْأى حوارِزها مُشْتَلِشِلٌ ضِيْعَتُهُ بيئتها الكُتْبُ (25)

- ومنه في الكِتَابِ، وهو حُطُّ الكاتبِ حروفَ المعجمِ مجموعةً أو متفرقة، في سياق غزلي:

(23) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 89.

(24) الجامع لأحكام القرآن، الجزء الأول، ص 90.

(25) وقراء: واسعة. غريفية: مدهورة بالقرظ، وهو نبتٌ له عصارَةٌ تُدْبَغُ به الجلود. والثأبي: خرم خرز الأدم. والمشلل: الذي يكاد يتصل قطره وسيلانه لتساهبه، (عن حاشية الجامع).

[من الوافر]

تَوَمَّلْ رَجْعَةَ مَنْيَ وَفِيهَا كِتَابٌ مِثْلَمَا لَصِقَ الْغِرَاءُ

ومنه في الكتاب، بمعنى الفرض، والحكم والقدر، للنابغة الجعدي، متغزلاً: [من البسيط]

يَا ابْنَةَ عَمِّي كِتَابُ اللَّهِ أَخْرَجْتَنِي عَنْكُمْ وَهَلْ أَمْنَعُنُ اللَّهَ مَا فَعَلَا؟

وردت هذه الأبيات كلها⁽²⁶⁾، في وقوف القرطبي عند مفتتح سورة البقرة:

(ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ).

* وقال في معنى [أتقى]، وصولاً لشرح (الْمُتَّقِينَ) في الآية السابقة، للنابغة الذبياني في دليته الشهيرة، متغزلاً بزوجة الملك عمرو بن هند: [من الكامل]

سَقَطَ النَّصِيفُ وَلَمْ تُرِدْ إِسْقَاطَهُ فَتَنَاولَتْهُ وَاتَّقَتْنا بِالْبِيدِ

(والنصيف ثوبٌ تتجلل به المرأة، سمي كذلك لأنه نصف بين الناس وبين المرأة، فحجز أبصارهم عنها).

— ومثله، قول شاعر آخر في المنحى نفسه: [من الطويل]

فَأَلَقْتُ قِيعاً دُونَهُ الشَّمْسِ وَاتَّقَتْ بِأَحْسَنِ مَوْصُولَيْنِ كَفٌ وَمِعْصَمٌ⁽²⁷⁾

ذلك هو منهج القرطبي، لا يتوانى عن الاستعانة بأي وسيلة لتحقيق غرضه، وتُسويغ شرحه، واستخراج الحكم الشرعي منه.. لا فرق عنده بين أن يأتي بشرح لغوي، أو حديث نبوي، أو قول جليل مانور لأحد الصحابة أو التابعين من أهل المذاهب والشراح والمفسرين، أو بياقة من الأشعار تزيد من وهج المعنى وتثبتها في الأذهان كأحسن ما يكون التذكار والاستيعاب...

لا فرق عنده بين شعر الغزل، أو الحكمة، أو الوصف وغيرها مما حفل بها بستان الشعر العربي في مختلف عصور الدب.

— تأمل معي هذه الأبيات لابن المعتز جاء بها القرطبي ليزيد معنى (التقوى) قوة ونُصوعاً في النفس، وقد جاء بها القرطبي لأن الشاعر أفاد من قول لعمر بن الخطاب (ﷺ) في الحذر من الشوك:

خَلَّ الذَّنُوبَ صَغِيرَهَا وَكَبِيرَهَا، ذَاكَ الَّتِي تَقَى

وَاصْنَعْ كَمَا شِئْتَ فَوْقَ أَرْضِ الشُّوكِ يَخْذَرُ مَا يَرَى

(26) الجامع لأحكام القرآن، الجزء الأول/ص 159.

(27) المصدر نفسه، الجزء الأول/ص 161.

لَا تَحْقِرَنَّ صَغِيرَةً
إِنَّ الْجِبَالَ مِنْ الْحَصَى

فقد جعل القرطبي من أبيات ابن المعتز، صورة بَقْوَةِ على غرار ما جاء لدى عدد من رواة الحديث، وأصحاب الأقوال الحكيمة المعبرة، وما ذلك إلا لإغناء خزانة الشرح والاستيعاب...
— ومن ذلك، قول أبي الدرداء أحد الصحابة الكرام، مُجِيباً على من نَعَتَهُ بافتقاده قول الشعر:
[من الوافر]

يُرِيدُ الْمَرْءُ أَنْ يُؤْتِيَ مُنَاهُ
وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا مَا أَرَادَا
يَقُولُ الْمَرْءُ فَادْتَسَى وَمَالِي
وَتَقْوَى اللَّهِ أَفْضَلُ مَا اسْتَفَادَا (28)

لم يُؤْتِ أبو الدرداء العمق والتأثير فيما أنشد من الشعر، لكنه تمكن من إثبات عنايته بالشعر، أنه لا بد من قرض الشعر أو حفظه لكل مشتغل بالعلوم القرآنية والشعرية...
* وقال في تأكيد معنى الدعاء للصلاة، استكمالاً لشرح معاني الصلاة في الآية الثالثة من سورة البقرة:

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾

والشعر للأعشى، مخاطباً ابنته التي استسفت رحيل والدها عن الدنيا: [من البسيط]
تَقُولُ بِنْتِي وَقَدْ قَرَيْتُ مَرْتَحِلًا:
يَا رَبُّ جَنَّبِ أَبِي الْأَوْصَابِ وَالْوَجَعَا
عَلَيْكَ مِثْلَ الَّذِي صَلَّى فَاغْمِضِي
نَوْمًا، فَإِنَّ لِحْنِبِ الْمَرْءِ مَضْطَجَعَا

وقال الأعشى أيضاً في المعنى عينه: [من المتقارب]

وَقَابَلَهَا الرِّيحُ فِي دَنِّهَا
وَصَلَّى عَلَيَّ دَنِّهَا وَارْتَسَمَ

— وفي معنى اللزوم لكلمة (صالٍ) من: صَلَّى النار، إذا لزمها، قال الحارث بن عباد: [من الخفيف]

لَمْ أَكُنْ مِنْ جَنَّتِهَا عِلْمِ اللَّهِ
هُ، وَإِنِّي بَخَّرَهَا السُّيُومَ صَالٍ

جاء المفسر بهذا البيت ليؤكد ملازمة العبد لعبادة الله على الحد الذي أمر الله.

— وفي معنى التقويم والتلين، استعان المفسر بما جاء به الخارزنجي، وقال قيس بن زهير:
[من الوافر]

فَمَا صَلَّى عَصَاكَ كَمَا سَتَدِيمُ
فَلَا تَعْجَلْ بِأَمْرِكَ وَأَسْتَدِيمُهُ

(28) الجامع لأحكام القرآن، الجزء الأول/ص 162.

(مأخوذ من: صَلَّيْتُ الْعُودَ بِالنَّارِ إِذَا قَدَّمْتَهُ وَلَيْتَهُ الصَّلَاءُ) (29).

* وقال في جواز حُلُولِ "أَوْ" مكان "و" العاطفة، في تفسير الآية 19 من سورة البقرة. **﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾** معطوفة على الآية من السورة نفسها: **﴿صَمٌّ بَكْمٌ عُمِّيٌّ فَهُمْ لَا يُزْجَعُونَ﴾**.

وقد زعمت ليلى بآتي فاجرٌ
لنفسى نقاها أو عليها فُجورها
أراد: (وعليها فجورها).

ومثل ذلك قول جرير يمدح عمر بن عبد العزيز: [من البسيط]
نال الخلافة أو كانت له قدرأ
كما أتى ربّه موسى على قدر

أراد: (وكانت له قدرأ) وقيل "أو" هنا للتخيير).

— ومن ذلك، بيت لعلمة الفحل مستخدماً: "صاب يَصُوبُ" المطرُ بمعنى ينزلُ: [من الطويل]
فلا تغدلي بيني وبين مُغَمَّرٍ سَقَّتْكِ رِوَايَا الْمُزْنِ حَيْثُ تَصُوبُ

(المغمرُ: الغمرُ؛ الذي لا يملك تجارب الحياة ومعالمها. وروايا المزن: السحب المملوءة مطراً) (30).

* وقال في أبيات مختلفة لغير معنى من معاني السماء الوارد ذكرها في الآية 19 من سورة البقرة المذكورة في الصفحة السابقة:

— شطرٌ من أرجوزة للعجاج جُمعت فيها "السماء" على: سُمِّيَ: تَلَفُّهُ الرِّيحَ وَالسَّمِيَّ. (أي: السماوات).

— بيت لحسان بن ثابت، استخدم فيه "السماء"، في معنى المطر لنزوله من السماء. [من الوافر]

ديارٌ من بني الحنحناسِ قَفَرٌ تُعْقِبُهَا الرِّوَامِيسُ وَالسَّمَاءُ

— بيت لشاعر قديم هو مُعَوَّدُ الحكماء واسمه معاوية بن مالك، عمُ لبيد بن ربيعة، يستخدم "السماء" أيضاً بمعنى المطر، والبيت أحد شواهد المجاز اللغوي المتداولة كثيراً: [من الوافر]

إِذَا سَقَطَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَّابَا

— بيت لطفي الغنوي/جاهلي، يستخدم "السماء" بمعنى العلو، فقيل لظهر الفرس سماءً، لعلوّه:

(29) المصدر نفسه، الجزء الأول/ص 168 — 169.

(30) الجامع لأحكام القرآن، الجزء الأول/ص 215.

[من الطويل]

وأحمر كالدجاج أماً سماؤه فرئاً وأماً أرضه فمُحُولٌ⁽³¹⁾

يلتفت هنا وهناك موسعاً دائرة الشرح، مستأنفاً بما يشرح له صدره بعيد من الأبيات الشعرية، عساه يروي ذائقته من جهة، ويغني المادة العلمية التي تدور كلها في فلك القرآن الكريم.
*وقال في بيتين لأحد الشعراء مستخدماً لعلّ بمعنى (لام كي)؛ وهذا المعنى واحد من ثلاثة قالت بها العرب:

— لعلّ ومعناها: التوقع أو الترجي.

— لعلّ ومعناها: التعرض للشيء.

— لعلّ وهي بمعنى: لأجل، مثل: (لكي)، وهي كلها وردت في طي الآية 21 من سورة البقرة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.

وشرح المعنيين الأولين، بالقرآن عينه، وبما جاء في كتب اللغة. أما المعنى الثالث، فشرحه وأيده بالشعر: [من الطويل]

وَقَلْتُمْ لَنَا كُفُوا الْحُرُوبَ لَعْنَا نَكْفُ، وَوَقَّعْتُمْ لَنَا كُلَّ مُؤْتَقٍ

فَلَمَّا كَفَفْنَا الْحَرْبَ كَاتَتْ عَهْدُكُمْ كَلَمَعَ سَرَابٍ فِي الْمَلَأِ مُتَأَلِّقٍ⁽³²⁾

*وقال، في ثلاث صيغ وثلاث معان لكلمة "جعل" الواردة في الآية 22 من سورة البقرة ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً...﴾

— الصيغة الأولى، بمعنى "أخذ"، قول الشاعر الجاهلي مغلّس بن لقيط الأسدي: [من الطويل]

وَقَدْ جَعَلَتْ نَفْسِي تَطِيبُ لِضَنْفَمَةٍ لَضَفْمَاهَا يَفْرَعُ الْعَظْمُ نَائِبَهَا⁽³³⁾

(الضنم: العض الشديد — ومنه الضنغم).

— الصيغة الثانية، لا معنى لها، فهي زائدة، كقول الشاعر: [من البسيط]

وَقَدْ جَعَلْتُ أَرَى الْإِنْتِبِينَ أَرْبَعَةً وَالوَاحِدَ اثْنَيْنِ لَمَّا هَدَيْتَنِي الْكَبِيرُ

— الصيغة الثالثة، ورؤد (جعل) و(اجتعل) بمعنى واحد، كقول أبي زيد الطائي: [من]

[الخفيف]

(31) المصدر نفسه، الجزء الأول/ص 216.

(32) الجامع لأحكام القرآن، الجزء الأول/ص 227.

(33) قوله: "ضفمهاها"، أراد رحلين أصابها الشاعر بشدة نزلت به إلى عظمه لتوقها.

ناطَ أَمْرَ الضَّغَابِ وَاجْتَعَلَ اللَّذِيَّ
سَلَّ كَحَبِيلِ الْعَادِيَّةِ الْمَمْدُودِ⁽³⁴⁾

(ناط: علق، والعداوية: البئر القديمة).

* وقال بشرح مفردة "الشعيرة" الواردة في الآية 158 من سورة البقرة، «إنَّ الصَّفَاَ والمَزْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ».

بيت للكيميت، استخدم فيه الشاعر كلمة (الشعائر) بمعنى العلامات: [من الطويل]

نَقَاتَهُمْ جَيْلًا فَجَيْلًا تَرَاهُمْ
شَعَائِرَ قَرِيْبَانِ بِهِمْ يُتَقَرَّبُ

* وقال يشرح لفظة "السَّبَّ" وهي غير واردة في نص الآية السابقة 158:

﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾.

وكان في صدد تفسير معنى "حَجَّ" فأورد شاهداً شعرياً للمخيل السعدي (شاعر جاهلي مخضرم، مات في زمن عمر بن الخطاب)⁽³⁵⁾: [من الطويل]

فَأَشْهَدُ مِنْ عَوْفٍ حُلُولًا كَثِيرَةً
يَحْجُونَ سَبَّ الزَّيْرِقَانَ الْمَرْعَفَا

(السَّبُّ بكسر السين) الكثير السباب.. وقد قصد بالسَّبِّ هنا، أيضاً: الخمار.

— ومنه (أي السَّبُّ) قولُ عبد الرحمن بن حسان بن ثابت، يهجو مسكين الدرامي: [من

الخفيف]

لَا تَسُبُّبْتَنِي فَلَمَسْتَ بِسَبِّي
إِنَّ مِسْبِي مِنَ الرِّجَالِ الْكَرِيمِ

— ومنه قول أبي ذؤيب الهذلي في السَّبِّ، بمعنى الحبل، في لغة هذيل: [من الطويل]

تَدَلَّى عَلَيْهَا بَيْتٌ سَبٍ وَخَيْطَةٌ
بِجَرْدَاءٍ مِثْلَ الْوَكْفِ يَكْبُو غَرَابُهَا⁽³⁶⁾

(الخريطة: لباس كالدرع. السَّبُّ: أن يضرب وتدًا ثم يشدُّ فيه حبلاً فينتكلى به إلى العسل.

بجرداء: صخرة. الوكف: النطم. يريد صخرة جرداء لمساء لا يثبت عليها شيء لذا قال: ظفر الغراب)⁽³⁷⁾.

* وقال في شرح مفردة "النهار" الواردة في الآية 146 من سورة البقرة «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ

⁽³⁴⁾ يرثي الشاعر الملاح ابن أخته. أراد: حمل بسم الليل كله مستقيماً كاستفاعة حبل الماء إلى ماء البئر (عن حاشية الجامع الجزء الأول/ص 228).

⁽³⁵⁾ أنظر تعريفاً للمخيل، في كتابنا: "معجم الشعراء في لسان العرب" دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، بيروت سنة 1987م، ص 321، وفيه ممانية ما بين مصدر ومرجع ترجمته.

⁽³⁶⁾ الجامع لأحكام القرآن، الجزء الثاني/ص 180 — 181.

⁽³⁷⁾ الشرح، من ديوان أبي ذؤيب الهذلي، شرحه: سوهاج المصري، راجعه وقمّم له: د. ياسين الأيوبي. المكتب الإسلامي، بيروت 1998م، ص 36.

والأرضِ واختلافِ الليلِ والنهارِ... لأياتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ).

قال في ذلك سبعة أبيات شعريّة لبضعة شعراء، سُمّي بعضهم وأغفل ذكر الباقي.

— الشاهد الأول في "ليلة" جمع: ليالي، جمعاً قياسياً: [من الرجز]

في كلِّ يومٍ ما وكلُّ ليلةٍ حتى يقول كلُّ راءٍ إذ رآه

يا ويحَهُ من جَمَلٍ ما أشقاهُ

— الشواهد الباقية كلها في "النهار" أولها في جمعه على (نَهْر): [من الرجز]

لولا الثُرَيدان هلكا بالضُمُرُ ثُرَيدٌ ليلٌ وثُرَيدُ النُهْرُ

— والشواهد الأخرى، في معنى النهار ومواقفته بحسب الشروح والتأويلات اللغوية:

لأميّة بن أبي الصلت: [من الكامل]

والشمسُ تَطْلُعُ كلَّ آخرِ ليلةٍ حمراءُ يُنْبِجُ لوئها يَسْتَوْرِدُ

لعدي بن زيد [من البسيط]

وجاعلُ الشمسِ مِصرًا لا خَفَاءَ بِهِ بينَ النهارِ وبينَ الليلِ قد فَصَلَا

(المصر: الحاجز بين الشينين).

لآخر، أنشده الكسائي: [من الطويل]

إذا طَلَعَتْ شَمْسُ النَهارِ فإِذَا أَمارةٌ تُسَلِّمي عليكِ فَسَلِّمي

لقيس بن الخطيم: [من الطويل]

مَأَكَّتْ بِهَا كَفِّي فَأَنهَزْتُ فَتَقَّهَا يَرى قائِمٌ من دونها ما وراءها⁽³⁸⁾

(أي تمكنت من فعلها، فأطلقتُ تصريحَ كَفِّي في إيقاعها على مرادي — أي أن الطعنة لم تكن على دهش واختلاس، بل عن تمكّن واقتدار. وأنهرت: أجريت الدم)⁽³⁹⁾.

يتبيّن لنا، من حين لآخر، عدم استقرار القرطبي على نهج ثابت في استخدامه الشواهد الشعرية؛ فنراه ينطلق من النصّ القرآني في كل شروحه واستشاداته، لكنه ينساق فيما بعد وفقاً لتقليبات الألفاظ المشروحة، وما يتولد منها من معانٍ وتصاريح؛ وقد ينصرف عن اللفظ القرآني إلى ما يشبهه أو يؤدي إليه؛ كما نراه يأتي بالشواهد حسبما يتفق له نقل في جانب وتكثر في جانب آخر، على أن ما يقدمه في هذا الإطار لا يخرج عن دائرة الترابط الوثيق بأي القرآن.

(38) الجامع لأحكام القرآن، الجزء الثاني/ص 192 — 194.

(39) الشرح من ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق د. ناصر الدين الأسد، طبعة ثانية، دار صادر، بيروت سنة 1967 م، ص 46.

* وقال في شرح مفردة "الصيام" التي تضمنتها الآية 184 من سورة البقرة:
(يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) مستخدماً لكل معنى من معاني الصوم ومشتقاته، شاهداً شعرياً من بيت واحد، وأحياناً من شطر بيت:
— بيت للناطقة الذبياني في "الصيام" تُوصف به الخيل إذا قامت وثبتت، فلم تعترف: [من البسيط]

خَيْلٌ صِيَامٌ وَخَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ تحت العجاج، وَخَيْلٌ تَعْلُكُ اللَّجْمَا

— بيت لامرئ القيس، اكتفى بشرطه الأول في "مصام" الشمس أو الثريا، وهي بمعنى انتصاف النهار أو الليل: [من الطويل]

كَأَنَّ الثَّرِيَّا عُلِّقَتْ فِي مِصَامِهَا بأمراس كَتَانٍ عَلَى صَمِّ جَنْدَلٍ

— شَطْرٌ لشعر غير منسوب، في "الصائم" أي الذي لا يتحرك [من الرجز]
شَرُّ الدَّلَاةِ الوَثْقَةُ المَلَرَمِه والسَبَكْرَاتُ شَرُّهُنَّ الصَّائِمَةُ(40)
(أي: التي لا تدور).

— بيت لامرئ القيس في "صام" بمعنى أبطأ لدرجة الإمساك عن الحركة: [من الطويل]
فَذَعَّهَا وَسَلَّ الِهْمُّ عَنَّا بِجَمْرَةٍ نُمُولٍ إِذَا صَامَ النَّهَارُ وَهَجْرًا

(أي دغ ما أنت فيه الآن، وأقبل على ناقة ممثلة الجسم، سريعة لئنه لا تعرف الملل والكلال، إذا استوى قرص الشمس في السماء واشتدَّ حرُّها. و"صام النهار" إذا اعتدل وقام قائم الظهيرة؛ وبدا للشاعر كان النهار توقف عند هذه الهاجرة)(41).

— ومثله في المعنى لشاعر آخر: [من الرجز]
حَتَّى إِذَا صَامَ النَّهَارُ وَاعْتَدَلَ وسال للشمس لُعَابٌ فَنَزَلَ

— ومثله، على اختلاف طفيف في المعنى: [من المتقارب]
نَعَامًا يَوْجِرَةٌ صُفْرُ الخُدُو دِمَا تَطْعُمُ النَّوْمَ الْأَصِيَامَا
(أي قائمة).

ويُضِيفُ القرطبي، معلقاً على الشواهد الشعرية التي جاء بها (للصيام):

(40) بيت القرطبي عجز البيت فقط، وأما الصدر فهو من حاشية الجمع.
(41) الشرح من ديوان امرئ القيس: جمعه وشرحه وقدم له د. ياسين الأيوبي.
الكتب الإسلامي، بيروت سنة 1998م. ص 190.

والشعر في هذا المعنى كثير⁽⁴²⁾.

فلولا التزامه الغاية الرئيسية من وضع كتابه، وحفاظه على النهج العام المتبع في ذلك، لاسترسل في إيراد الشواهد الشعرية صفحات أخرى.

• وجاء بسنة أبيات لشرح حلمات: الفجر والخيط الأبيض.. الواردة في الآية من سورة البقرة: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾.

– البيت الأول لشاعر يؤكد معنى كل من الخيطين الأبيض والأسود، من الصبح. [من البسيط]

الخَيْطُ الْأَبْيَضُ ضَوْءُ الصَّبْحِ مُنْفَلِقٌ والخَيْطُ الْأَسْوَدُ جَنْحُ اللَّيْلِ مَكْتَوْمٌ

– البيت الثاني في المعنى نفسه، على شيء من العمق، وهو لأبي داود الإيادي: [من المتقارب]

فَلَمَّا أَضَاعَتْ لَنَا سُدْفَةً وِلَاخٍ مِنَ الصَّبْحِ خَيْطٌ أَنَارَا

فقد استخدم صفة النور بدلاً من البياض، وفي ذلك حركة أقوى وتصوير أبهى. (والسدفة: الظلمة، وقيل: الضوء، وهو من الأضداد).

– البيت الثالث لم ترد فيه إحدى الألفاظ المشروحة المشار إليها، لكن الشاعر كنى عنها وألمح مؤزياً، وهو أبلغ: [من الرجز]

قَدْ كَادَ يَبْدُو وَيَبْدَتْ تَبَاثِيرُهُ وَسُدْفُ اللَّيْلِ الْبَهِيمِ سَاتِرُهُ

قال ابن منظور: البيت لحميد الأرقط (شاعر إسلامي رجّاز) والسدفُ (بالتحريك) ظلمة الليل⁽⁴³⁾.

البيت الرابع، لعمرو بن معد يكرب (شاعر مخضرم)، ينفذ فيه المعنى إلى الصنذع الذي تخيلهُ الشاعر للذئب وهو باسط يديه: [من الوافر]

تَرَى السَّرْحَانَ مُفْتَرِشاً يَدَيْهِ كَأَنَّ بِيضاً لَبَّيْتَهُ صَدِيعٌ

(واللبئة: موضع القلادة من العنق، وهي هنا: النحر).

– البيت الخامس للشاعر المخضرم الشماخ بن ضرار، ينفذ فيه الشاعر إلى معنى جديد أو صورة جديدة، هي مفروق الرأس، كانبلاج الصبح من ظلمات الليل: [من الوافر]

إِذَا مَا لِللَّيْلِ تَاهَ الصَّبْحُ فِيهِ أَشَقُّ كَمَفْرِقِ الرَّأْسِ الدَّهِينِ

(42) الجامع لأحكام القرآن، الجزء الثاني/ص 272 – 273.

(43) لسان العرب، مجلد 9 [سدف] ص 146 وراجع القرطبي: الجامع، ج 2، ص 320 – 321.

– البيت السادس، لحميد الأرقط، يعن في تلوين المعاني وإلباسها مزيداً من البيان الجمالي:
[من الرجز]

فوردت قبل اتبلاج الفجرِ وابن ذكاء كامن في كفرِ
(ابن ذكاء، ضوء الشمس، الكفر: سواد الليل – ظلمته).

* واستشهد القرطبي بأربعة أبيات شعرية لأربعة شعراء مخضرمين وإسلاميين لتبيان معنى الإغلام، لا التعليم، لقوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ) من الآية 102 من سورة البقرة.

– البيت الأول لكعب بن مالك، مخاطباً رسول الله ﷺ: [من الطويل]
تَعْلَمُ رَسُولُ اللَّهِ أَنَّكَ مُدْرِكِي وَأَنْ وَعِيداً مِنْكَ كَالأَخْذِ بِالْيَدِ
(أي: اعلم).

– البيت الثاني للقطامي (عمير بن شنيتم، شاعر أموي): [من الوافر]
تَعْلَمُ أَنْ بَعْدَ الْغَيْ رُشْداً وَأَنْ لَذَلِكَ الْغَيْ انْقِشَاعاً

– البيت الثالث لزهير بن أبي سلمى، في المعنى نفسه: [من البسيط]
تَعْلَمْنَ هَا (44) لَعَمْرُ اللَّهِ ذَا قَسماً فَاقْدِرِ بِذَرْعِكَ وَانظُرِ أَيْنَ تَسْلِكُ؟

– البيت الرابع لشاعر غير منسوب، طرق المعنى نفسه والصيغة الإنشائية نفسها: [من الوافر]

تَعْلَمُ أَنَّهُ لَا طَنْزِرَ إِلَّا عَلَى مُنْطَبِرٍ، وَهُوَ الثُّبُورُ
(والثبور: الهلاك).

لاحظنا أن القرطبي في الشواهد الشعرية الأربعة، لم يفرع المعاني أو ينوعها، بل لزم معنى واحداً أو صيغة فعلية أمرية واحدة. ولا تفسير لذلك عندي إلا إشباع ذائقته وتعميق المعنى الذي تضمنته اللفظة القرآنية التي عنّت بـ (يَعْلَمَانِ): هاروت وماروت، بدلاً من الشياطين، وقد ورد الجميع في الآية المذكورة (45).

* وجاء القرطبي بأحد عشر بيتاً شعرياً لأحد عشر شاعراً موزعين ما بين عصر الجاهلية وعصري الإسلام.. وهي كلها في معاني المتيسر الذي حرّمه الله على عباده، والذي ورد لفظه صريحاً في الآية 219 من سورة البقرة: (تَسْتَلُونَا عَنْ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ).

– البيت الأول، لشاعر غير منسوب، استخدّم الينزّر بمعنى وجوب الشيء لصاحبه: [من

(44) هكذا وردت في الجامع: "تَعْلَمْنَ هَا" (منفصلة) والمعنى العام: تَعْلَمْنَ، لعمر الله، هنا ما أتمم 14.

(45) راجع ما جاء عنها: الجامع، الجزء الثاني/ص 54. والجزء الثالث ص 35.

[الكامل]

فَاعِنَهُمْ وَيَسِرُّ بِمَا يَسْرُوا بِهِ وَإِذَا هُمْ نَزَلُوا بِضَنْكَ فَاَنْزَلِ

– البيت الثاني، لمُحَنِمِ بنِ وَثِيلِ اليربوعي (شاعر إسلامي، صاحب البيت الشعري الشهير:

[من الوافر]

أَنَا ابْنُ جَلَا وَطَلَّاعُ الثَّنَايَا مَتَى أَضَعُ الْعِمَامَةَ تَعْرِفُونِي (46)

وهو: [من الطويل]

أَقُولُ لَهُمْ بِالشُّعْبِ إِذْ يَنْسِرُونَنِي أَلَمْ تَيَاسُوا أَنِّي ابْنُ فَارِسٍ زَهْنَمِ

(يَس، هنا بمعنى عَلِمَ، زَهْنَمُ: اسمُ فِرْس). وقد استخدم الشاعر (الْيَسْرُ) بمعنى الجزر أي الذبح، وييسرونني "قصدًا بها: تَجْتَرُونَنِي وتقطعون أوصالي.

– البيت الثالث للنابغة الذبياني، مستخدماً "الْيَسَارَ" واحداً يَاسِرًا، اللاعبُ بِسَهَامِ الْمَيْسِرِ: [من

البيسط]

إِنِّي أُنَمُّ أَيَسَارِي وَأَمْنَحُهُمْ مَتَى الْأَيْدِي وَأَكْمُوا الْجَفَنَةَ الْأَمَّا

(متى الأيادي، تقديم المعروف مرتين وثلاثاً).

– البيت الرابع، لطرفة بن العبد، في المعنى الأخير عينه: [من الرمل]

وَهُمْ أَيَسَارُ لَقَمَانَ إِذَا أَغْلَتِ الشُّتُوَةُ أَيْدَاءَ الْجُزُرِ

(الشتوة، المرة من الشتاء. والأيداء، ج بَدْء: أفضل عظام الشاة).

– البيت الخامس، لشاعر غير منسوب، في المعنى السابق عينه: [من الوافر]

وَنَاجِيَةٌ نَحَرْتُ لِقَوْمٍ صِدْقٍ وَمَا نَادَيْتُ أَيَسَارَ الْجُزُورِ (47)

يلاحظ أن المعنى الذي انتظمت به الأبيات الخمسة، مختلف الوجه نسيباً، لكنه يدور في فلك واحد هو كرم السجايا، ونبل الخلق والنخوة والشجاعة.

– البيت السادس، لأبسي ذويب الهذلي، يعرض لعبة السهام (أي الرماية) وللقِدَاحِ: [من

[الكامل]

وَكَاثَهُنَّ رِيَابَةً وَكَأَنَّهُ يَسْرُ بِفِيضٍ عَلَى الْقِدَاحِ وَيَصْنَعُ

(يصف حُمُرَ الوحش، فيشبهها، في اجتماعها، بمجموع القِدَاحِ (الأسهم) في الرماية(48)).

(46) راجع مزبداً من التعريف وبيبلوغرافيا ترجمته، كتابنا: معجم الشعراء في لسان العرب، ص 181.

(47) الجامع لأحكام القرآن، الجزء الثالث/ ص 33.

– البيت السابع، لعقمة بن عبدة، أو عقمة الفحل، جاهلي أدرك الإسلام؟ وهو صاحب البيتين الشبيرين: [من الطويل]

فإن تسألوني بالنساء فأنسى بصير بأدواء النساء طيب
إذا شاب رأس المرء أو قل مائه فليس له في ودهن نصيب⁽⁴⁹⁾

– البيت السابع الوارد في الجامع، مستخدماً لفظة "الربابة": الوعاء الجلدي الذي توضع فيه السهام: [من الطويل]

وكنت امرءاً أفضت إليك ربابتي وقبلك ربنتي، فضغت، رُبوب
(الربوب: ج رب – أي ملكني أرباب كثر من الملوك، فضغت حتى صرتُ إليك)⁽⁵⁰⁾

– البيت الثامن، للشاعر المخضرم الأعشى، في معنى الياسر (اللاعب بالميسر، كالجازر): [من السريع]

المطعمو الضيف إذا ما شتوا والجاعلو القوت على الياسر

لا تزال في معاني السجايا العربية الرفيعة، يتناولها القرطبي لتوسعة المعنى والتفتي به في قلب الكلام على أشد المحرمات الإسلامية:

– البيت التاسع، مورياً عن السهام والقذاح، بالمقرومة والمغاليق (الموسومة بالعلامات وقذاح الميسر)، والشاعر هو عمرو بن عمرو بن قمينة (شاعر جاهلي قديم، لعله أقدم من عرف من شعراء الجاهلية): [من الطويل]

بأيديهم مقرومة ومغاليق يعود بأرزاق الغفاة منيحها

(الغفاة) الأضياف وطلاب المعروف. والمنيح: سهم من سهام الميسر).

– البيت العاشر، للأخطل مستخدماً ما هو بمعنى القذاح أو السهم وهو المنيح: [من الكامل]

ولقد غظفت على فزارة عطفة كرز المنيح وجئن ثم مجالا

والمنيح قذح لاحظ له في الميسر، لكنه يعاذه مع القذاح في كل ضربة.

(من شرح قصيدة الأخطل التي يهجو بها جريراً)⁽⁵¹⁾. والكرز: الرجوع.

– البيت الحادي عشر، للبيد بن ربيعة العامري، وقيل للمرقرش الأكبر، وكلاهما جاهلي

⁽⁴⁸⁾ ديوان أبي ذؤيب الهذلي، (المكب الإسلامي) ص: 152. و"تصدع" في البيت: "تفرق وتبين بالخكم.

⁽⁴⁹⁾ عن معجم الشعراء في لسان العرب، ص 249 – 250.

⁽⁵⁰⁾ عن المرجع نفسه، ص 260 – 261.

⁽⁵¹⁾ انظر: شعر الأخطل، صنعة السكري، تحت د. فخر الدين تباوة. الطبعة الثانية. دار الأفاق الجديدة. الجزء الأول/ص 113.

عريق، استخدمه الشاعر في الينسز، أي في لعب الميسر وما يصحبه من فواحش؛ إلا أن الشاعر يدعى أن جماعته لا يفترون مثل ذلك في لعبهم: [من الطويل]

إذا يسروا لم يورث الينسز بينهم فواحش يُعنى ذكرها في المصايف⁽⁵²⁾

* وجاء القرطبي بخمسة أبيات لخمسة شعراء، لإغناء وشرح قوله تعالى في الآية 235 من سورة البقرة، في مواعدة النساء سرا:

«... عَلِمَ اللهُ أَنْكُمْ سَتَدْرُوْنَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوْنَهُنَّ سِرًّا» إذ المعنى العام والمعروف للسِّر هو الخفاء، نقض العلن، لكنه اتخذ هنا معنى أدق وهو نكاح الحرام، يقوم به الزوج أو الرجل لامرأة مُعتَّدة (تنتظر قضاء العدة).

– البيت الأول للأعشى، يحض فيه على الاستقامة وحسن إقامة العلاقة مع المرأة: [من الطويل]

ولا تقرين جارة، إن سرها عليك حرام، فاتكخن أو تأبدا

(“إن سرها”، أي الاختلاء بها وإتيانها سراً ذلك حرام لأنه زنا...)

وقوله: انكحن: تزوجن، والنكاح في المقتضى الشرعي هو الزواج الحلال. وتأبداً ابق عازباً بعيداً عن النساء⁽⁵³⁾.

– البيت الثاني، للحطينة (شاعر إسلامي مخضرم) متخذاً المعنى عينه: [من الوافر]

ويخرم سر جاريتهم عليهم ويأكل جارتهم أنف القصاع

(القصاع، ج قصعة: وعاء يؤكل فيه، وقد يتخذ من الخشب؛ وأنف كل شيء: طرفه وحده).

– البيت الثالث، لزمري القيس في المعنى عينه: [من الطويل]

ألا زعفت بمباسة اليوم أتني كبرت وألا يحسن السر أمثالي!

(أي العلاقة الجنسية عن طريقة المخاللة.. وهي الزنا)...

– البيت الرابع، لرؤبة بن العجاج يصف مفازة، من أرجوز له تعدادها 171 بيتاً وهو في المعنى، نفسه، لكنه بصيغة الجمع: أسرار: [من الرجز]

فكف عن أسرارها بعد العسق⁽⁵⁴⁾

(52) الجامع لأحكام القرآن، الجزء الثالث/ص 59 – 60.

(53) أسراراً شرح البيت في ديوان الأعشى، شرحه وقدم له د. محمد أحمد قاسم. المكتب الإسلامي بيروت سنة 1994م، ص 137

– 138

(54) البيت بشطريه، كما جاء في ديوانه:

(والعسق (بالعين المهملة) كالعسق: أي الظلمة).

— البيت الخامس للأعشى، متخذاً معنى عقدة النكاح لكلمة "السُرَّ": [من المتقارب] فلن يَطْلُبُوا سِرَّهَا لِلْعَيْنى وَلن يُسَلِّمُوا لِزَهَادِهَا (55)

(أي لن يطلبوا نكاحها لكثرة مالها، ولن يتخلوا عنها زاهدين فيها ل فقرها) (56).

* واستعان القرطبي لشرح الإقراض في قوله تعالى، في الآية 245 من سورة البقرة ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ استعان بمقطعين شعريين لأحد الصحابة أو المؤمنين في أيام الرسول ﷺ يدعي أبا الدحاح، كان يملك حديقتين من النخيل، فتصنَّق بإحداهما لله تعالى، تلبية لحضن الله عز وجل على فعل الخير، وإقراضه معروفاً حسناً يُجزى عليه أضعاف ما أعطى وتصنَّق، قائلاً أي — أبو الدحاح — لزوجه التي كانت تدور مع صبياتها تحت النخل. [من الرجز]

إلى سبيل الخير والسداد	هداك ربي سبيل الرشاد
فقد مضى قرضاً إلى التناد	بينني من الحائط بالوداد
بالطوع لا من ولا ارتداد	أقرضته الله على اعتماد
فارتحلي بالنفس والأولاد	إلا رجاء الضعف في المعاد
قدمه المرء إلى المعاد	والسبر لاشك فخير زاد

قالت أم الدحاح: ربح بيغلك! بارك الله لك فيما اشتريت؛ ثم أجابته أم الدحاح وأنشأت تقول:
[من الرجز]

ميتلك أذى ما لديه ونصخ	بشرك الله بخسبر وفرخ
بالعجوة السوداء والزهو السبخ	قد منغ الله عيالي ومنغ
طول الليالي وعليه ما اجتريخ	والعبد يسعي وله ما قد كذخ

أجبتة في مستككات الخلق نصفت عن أسرارها بعد العسق

وجاء في الجامع: "إسرارها" على المصدر، بمعنى التواعد والتناجي سرّاً.

انظر ديوان روية بن العجاج، عناية وترتيب: ولیم بن الورد البروسي. دار الأناق الجديدة بيروت 1979م. ص 104.

(55) الجامع لأحكام القرآن، الجزء الثالث/ص 191.

(56) ديوان الأعشى، المكتب الإسلامي، ص 120 — 121.

ثم أقبلت أم الدحداح على صبيبتها تُخرج ما في أفواههم وتنفض ما في أكمامهم، حتى أفضت إلى الحائط الآخر؛ فقال النبي ﷺ:

إكْمَ من عَقَقَ رَدَاحَ، ودارَ فَيَاحَ، لأبي الدحداح؛⁽⁵⁷⁾

(العنقُ (بفتح فسكون): النخلة، (وبكسر فسكون): العرجون بما فيه من الشماريخ. ورداح: ثقيلة).

الجميل في الشاهدين الشعريين، البديهة المتأصلة في قرائح الناس في ذلك الزمان، وطواعية النظم، وبساطة القول، وأداء المعاني من غيز تعقيد أو تحل، ناهيك بالمسحة الحكيمة التي انطوت عليها أبياتهما، والحرص على الإيقاع الصوتي الذي أحدثه روي (الدال) لدى الدحداح وروي (الحاء) لدى زوجته، في رجزين مُرسلين كرياح نجد في البُكور...

ونلاحظ أيضاً أنه من المرات النادرة - في شرح سورة البقرة - اعتماد القرطبي على مقاطع شعرية لا على أبيات متفرقة، لأن المناسبة اقتضت ذلك، فاكتملت الحكاية المروية نثراً، بما قيل فيها شعراً.

- ومثله بيت للبيد بن ربيعة، في القرض الحسن بمعنى المجازاة التي تتضمن الإحسان [من الرمل]

وإذا جُوزِيتَ قَرَضاً فَاجْزِهِ إنما يَجْزِي الفَتَى ليس الجَمَلُ

(والجمل هنا: الجاهل). والبيت في رثاء أخيه بعد أن أصابته صاعقة.

- ومثله، على اختلاف في المعنى الذي هو: البلاء الحسنُ والبلاء السيء، بيت لأمية بن الصلت: [من البسيط]

كلُّ امرئٍ سوف يُجْزَى قَرَضُهُ حَسَنًا أو سَيئًا ومَدِينًا مِثْلُ ما دانا

- ومثله في المعنى الأخير عينه، لشاعر غير منسوب [من المتقارب]

تُجْزَى القَرُوضُ بِأَمْثالِها فبالْخَيْرِ خَيْرًا وبالشَّرِّ شَرًّا⁽⁵⁸⁾

أبيات ومقاطع شعرية أخرى ذات نكهة إبداعية

* نكسر القرطبي، وهو من عيون الشعر العربي وشواهده التي عبق بها الجامع، وبلغت معها الشعرية درجة عالية، قول زهير بن أبي سلمى، مُعمِّقاً من معنى "أشرب" الواردة في طي الآية 91 من سورة البقرة،

(قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ) [من الكامل]

(57) الجامع لأحكام القرطبي، الجزء الثالث/ص 238.

(58) الجامع لأحكام القرآن، الجزء الثالث/239.

فَصَحَوْتُ عَنْهَا بَعْدَ حُبِّ دَاخِلٍ وَالْحَبِّ تَشْرِيبُهُ فَوَادِكْ، دَاءٌ

أراد سريان حبه لها مسرى الدماء، لا يتوقف مجراه إلا بالموت؛ لكن الشاعر استعار ما أشارت إليه الآية الكريمة من تعبد اليهود للعجل، حتى بات ذلك علة وجودية استحسنت بهم؛ ومنه الحديث النبوي الشريف:

إَتَعَرَّضُ الْفَتْنُ عَلَى الْقُلُوبِ كَالْحَصِيرِ غُوداً غُوداً، فَأَيُّ قَلْبٍ أَشْرَبَهَا نُكِتَ فِيهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءٌ.

وشأن بين داء الفتنة والضلال، تغفل وشاع في نفوس كفرة اليهود، وداء الحب الذي يتحدث عنه شاعر الحكمة العربية الأول!

— ومثله، على سَمُوٍّ في الوصف، واختراق الحجب في رسم مشهد الحب، ما قاله أحد التابعين في وصف حبه لزوجه عَنَمَةً، وكان عتبَ عليها في بعض الأمر وكان عتبَ عليها فيبعث الأمر فطلقها: [من الوافر]

تَغْلَفَلْ حَبُّ عَنَمَةً فِي فَوَادِي فَبَادِيهِ مَعَ الْخَافِي يَسِيرُ

تَغْلَفَلْ حَيْثُ لَمْ يَبْلُغْ شَرَابًا وَلَا حَزْنَ، وَلَمْ يَبْلُغْ سُرُورُ

أَطِيرُ لَوْ أَنَّ إِسْتَاةً يَطِيرُ⁽⁵⁹⁾ أَكَادَ إِذَا نَكَرْتُ الْعَهْدَ مِنْهَا

* وقال أحد الشعراء في معنى "زاد التقوى" الذي يتجلبب به الإنسان لآخرته، وهو ما تضمنته الآية 197 من سورة البقرة، متحذرة عن فريضة الحج ومن يحصله الحاج من تقوى الله: [من السريع]

الْمَوْتُ بِخَرِّ طَمَاحٍ مَوْجِبُهُ تَذَهَبُ فِيهِ حَيْلَةُ السَّابِحِ

يَا نَفْسُ إِنِّي قَائِلٌ فَاسْتَمِعِي مَقَالَةً مِنْ مُشْفِقٍ نَاصِحِ

لَا يَصْحَبُ الْإِنْسَانَ فِي قَبْرِهِ غَيْرُ التَّقَى وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ⁽⁶⁰⁾

كان بإمكان القرطبي الاكتفاء بما شرحه وعرضه من وجوه التقوى، وقبلها من وجوه (الزاد والتزود).. لكنه وجد في الشعر حافظاً أقوى لإدراك المعنى الإلهي، واستنكاره على الدوام، عبارة لما هو مُغَيَّبٌ مجهول في حياة الإنسان، وليس كالشعر ما يحفظه المرء..

* وقالت إحدى النساء تشكو من طول مجافاة زوجها لها عقاباً وتأديباً لقَسَمَ أقسمه على أمر خصمها، فكانت كفارته انفصاله عنها أربعة أشهر؛ وربما كان ذلك بمنزلة العقوبة التي تعاقب به

(59) الجامع لأحكام القرآن، الجزء الثاني/31 - 32.

(60) المصدر نفسه، الجزء الثاني/ص 412.

الزوجة إن هي افتتفت سينة ما حيال رجلها، والآية التي قالت بذلك، هي 526 من سورة البقرة:

(اللَّذِينَ يُؤَلِّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصًا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ).

قالت المرأة في ذلك، وقد سمعها عمر بن الخطاب وهو يطوف ليلاً في المدينة: [من الطويل]

أَلَا طَالَ هَذَا اللَّيْلُ وَأَسْوَدَتْ جَانِبُهُ وَأُرْقِئِي أَنْ لَا حَبِيبَ الْأَعْبَةِ

فَوَاللَّهِ لَا شَيْءَ غَيْرَهُ لَزُعْزَعٍ مِنْ هَذَا السَّرِيرِ جَوَانِبُهُ

مَخَافَةً رَيْبِي وَالْحَيَاءِ يَكْفُنِي وَإِكْرَامَ بَعْلِي أَنْ تُنَالَ مَرَائِبُهُ (61)

لله در هذه المرأة ما أصدقها وأصفى نداءها! والله در الشعر يستكشف الأعماق ويسبر غورها، فتطفو المشاعر المطوية في الزوايا المعتمة، وتخرج للضوء بارزة القسامات والملاح، كأنما أوتيت قدرة إلهية على الكلام فنطقت عمًا لا مندوحة عنه!!

* وقال العباس بن مرداس السلمي هو شاعر جاهلي مخضرم وابن الخنساء، مؤكداً مضمون قوله تعالى في الآية 247 من سورة البقرة، متحدثة عن الملك طالوت صاحب البسطة في العلم والجسم:

(قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ عَلَيْكُمْ زَوَاةً سُنْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ) والشعر هنا في هذا الاتجاه الذي تشير إليه الآية، بأن قوة الرجل ليست في قوة الجسم وطوله وعظمته، بل في شجاعته وعلمه ومناقبه.. [من الوافر]

تَرَى الرَّجُلَ النَّحِيفَ فَتَزْدَرِيهِ وَفِي أَتْوَابِهِ أَسَدٌ هَصُورٌ

وَيُعْجِبُكَ الطَّرِيرُ فَتَتَّبَلِّيهِ فَيُخَلِّفُ ظَنَنَكَ الرَّجُلُ الطَّرِيرُ

وَقَدْ عَظَّمَ الْبَعِيرُ بَعِيرُ نُبُؤٍ قَلِمَ يَسْتَنْقِ بِالْعِظَمِ الْبَعِيرُ (62)

أصفى القرطبي على المعنى الإلهي، في منطوق الآية، وضوحاً ساطعاً وحجةً بالغة وهو يأتي بهذه الأبيات الحكيمة التي لا جديد فيها، لكنها وافرة الدلالة على حقائق الحياة التي يصادفها الإنسان في كل حين، فينعم الشعر يجسد هذه الحقائق ويرسخها في وجدان الناس!..

* وقال ابن دريد (أبو بكر محمد المتوفى سنة 321 هـ، وصاحب المعجم اللغوي القيم جمهرة اللغة) فيمن تبرم به، وهو أحد وزراء زمانه جاء ابن دريد يسأله حاجة، فأدرك منه ضجراً. قال له هذه الأبيات التي تتضح بالصدق والحكمة وتساوي في مغزاها ودلالاتها الاعتبارية، وكشفها عن القيم الخلقية الإنسانية، ما لا يقدر بثمن: [من الكامل]

(61) الجامع لأحكام القرآن، الجزء الثالث/ص 108.

(62) المصدر نفسه، الجزء الثالث/ص 246.

لا تَدْخُلَنَّكَ ضَجْرَةٌ مِنْ سَانِلٍ
فَلْخَيْرُ دَهْرِكَ أَنْ تُرَى مَسْئُولًا
لا تَجْبِهَنَّ بِالرَّدِّ وَجْهَ مُؤَمِّلٍ
فَبِقَاءِ عِزِّكَ أَنْ تُرَى مَامُولًا
تَلْقَى الْكَرِيمَ فَتَسْتَدِلُّ بِبِشْرِهِ
وَتَرَى الْعُبُوسَ عَلَى اللَّسِيمِ دَلِيلًا
وَاعْتَمَ بِأَنْتَكَ عَنْ قَلِيلٍ صَانِرٌ
خَيْرًا، فَكُنْ خَيْرًا يَرُوقُ جَمِيلًا⁽⁶³⁾

جاء القرطبي بهذه الأبيات المعيرة، المؤثرة، لإلقاء مزيد من الشرح المضيء لقوله تعالى في محكم تنزيله، الآية 263 من سورة البقرة، في معنى "المعروف":

(قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذَى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ).

فقد شرح المفسرُ مضمون الآية بكثير من التوضيح والتبسيط، مستعيناً بالمعجم اللغوي، والإعراب النحوي، والأقوال الحكمية الماثورة، فضلاً عن الحديث النبوي؛ لكن الشاهد الشعري كان له الأثر البعيد والصدى الجميل في النفس، فجعلته خاتمة الكلام كي لا نقول (مسك الختام) لأن الشعر غير النثر، والوقوع الشعري، بما يصحبه من مجاز القول ومحسنات اللفظ وتردد الأبعاد الحكمية الأسرة، أقرب إلى ضمير القارئ ووعيه، وأعلق بلبه وفؤاده.

* وقال دُعيل الخزاعي في جميل كتمان الصدقة، وأفضليتها على الإعلان، مؤكداً قول الحق تبارك وتعالى، في الآية 271 من سورة البقرة:

(إِنْ يَبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعْمًا هِيَ وَإِنْ تُخْفَوْهَا وَتُؤْتَوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ) [من المتقارب]
إِذَا اتَّقَمُوا أَكَلْنَا أَمْرَهُمْ وَإِنْ أَنْعَمُوا أَنْعَمُوا بِأَكْتَمَامِ

— ومثل ذلك للكاتب العباسي سهل بن هارون، في الخلق الرفيع، يتحلى به الصديق مع صديقه: [من البسيط]

خِلْ إِذَا جِنَّتَهُ يَوْمًا لِنَسَائِهِ، أَعْطَاكَ مَا مَلَكَتْ كَفَاهُ وَاعْتَرَا
يُخْفِي صِنَاعَتَهُ وَاللَّهُ يُظْهِرُهَا، إِنَّ الْجَمِيلَ إِذَا أَخْفَيْتَهُ ظَهَرَ⁽⁶⁴⁾

— ومثل ذلك ما قاله بعض الشعراء متأثراً بقول العباس بن عبد المطلب في كيفية تقديم المعروف:

"لَا يَتَمُّ الْمَعْرُوفُ إِلَّا بِثَلَاثِ خِصَالٍ: تَعْجِيلُهُ، وَتَصْغِيرُهُ، وَسِتْرُهُ.
فَإِذَا أَعْجَلْتَهُ هُنَيْتَهُ، وَإِذَا صَغَّرْتَهُ عَظَمْتَهُ، وَإِذَا سَتَرْتَهُ أُنَمَّتَهُ".

(63) المصدر عنه، الجزء الثالث/ص 309.

(64) الجامع لأحكام القرآن، ج 3، ص 334.

فقال الشاعرُ مُحسناً ومُجوداً: [من الرمل]

زادَ معروفُكَ عندي عِظْماً إنهُ عنديكَ مَنْسُورَ حَقِيرٍ
تَناسُأهُ كَأَن لَمْ تَأْتِهِ وهو عند الناسِ مشهورٌ خَطِيرٌ

وأخلص، بعد هذا الزاد الوفير من شواهد الشعر التي قَدَّمْتُها، غير مُدْع أنني قَدِمْتُ الأفضل أو الأجل، إلى أننا في الحقيقة، لم نكن مع باحث إسلامي عريق، ومجتهد كبير في صياغة الأحكام الشرعية بعد استخلاصها من بدائع القرآن ومحكم آياته، وما فاضت به الأحاديث النبوية، وأقوال الصحابة والتابعين، وأصحاب المذاهب والفرق والعلماء.. بل كنا أيضاً مع أديب شاعر يمتلك حساً ونوقاً فنيين جلالين، تجلّياً في مئات الأبيات المختارة المصاحبة للشرح والتفسير، واعتماد الأحكام الفقهية في مختلف المسائل المطروحة؛ وأساعل: ألم يكن القرطبي شاعراً له شأنه وحضوره بين شعراء عصره؟ إذا، لِمَ لَمْ يُؤثِر عنه شعرٌ، ولِمَ لَمْ نقرأ له أثراً أو ديواناً بين آثاره ومصنفاته؟

إذ لا يعقل أن يقوم عالمٌ بحائته في شؤون الدين والدنيا، متخذاً من الشعر دعامة كبرى هي من أهم مرتكزاته في الشرح والاحتجاج، أن يقوم علمُه ونشاطه الفكري على ما قام عليه في مصنفه الجامع وما يشبهه، وعلى حفظ الشعر واستخدام مخزونه الشعري لتأييد هذه الفكرة أو تلك المعلومات في شرحه وجدلياته، من غير أن يكون شاعراً محترفاً..

فهو لم يكتف بإيراد الشاهد الشعري الموافق، بل نَمَّ اختياره على ملكة فنية جمالية عالية يتحسسها القارئ البصير، من خلال جودة الاختيار، والإكثار منه، وتبوع الوجوه والاداء لذلك الاختيار؛ الأمر الذي يفترض إبداعاً شعرياً هو صاحبه، قد يكون ضنً به لغاية في نفسه، أو أنه لم يُرد أن يجعل من نفسه حُجَّةً على ما يصوغ ويحكم ليكون هذا الحكمُ وذاك الرأي خالصين من أية شائبة أو رِقبةٍ يحترز من إلحاقها به؛ أما المشاركة الشعرية، فلتكن لها مناسباتها وميدانها خارج الإطار!

أكرمك الله يا أبا عبد الله، وأورتك مكانك في عليين، وفَجَّر فيك الشعر على وقع الجمال الفردوسي الخالد، فما أحرارك بذلك!!

قائمة المصادر والمراجع

- 1 - الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (محمد بن أحمد بن فرّح) إشراف وتصحيح: أحمد عبد العظيم البردوني. طبعة ثانية - القاهرة 1952.
- 2 - ديوان أبي نؤيب الهذلي، شرحه: سوهام المصري. راجعه وقَّم له: د. ياسين الأيوبي، المكتب الإسلامي. المطبعة الأولى، بيروت 1998م.

- 3 - ديوان الأعشى، شرحه وقّم له: د. محمد أحمد قاسم. الطبعة الأولى. المكتب الإسلامي، بيروت 1994.
- 4 - ديوان امرئ القيس، جمعه وشرحه وقّم له: د. ياسين الأيوبي، الطبعة الأولى المكتب الإسلامي، بيروت 1998.
- 5 - ديوان قيس بن الخظيم، تحقيق د. ناصر الدين الأسد، طبعة ثانية. دار صادر، بيروت 1967.
- 6 - شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد (عبد الحي أحمد بن محمد) طبعة ثانية، دار المسيرة بيروت 1979.
- 7 - الشعر في "الجامع لأحكام القرآن" للقرطبي، أعدّه وعني به: د. محمد علي زكي صباغ، راجعه وقّم له: د. ياسين الأيوبي. الطبعة الأولى. المكتبة العصرية، بيروت 2003.
- 8 - شعر الأخطل، صنعة السكري. تحقيق: د. فخر الدين قباوة. الطبعة الثانية، دار الأفاق الجديدة - بيروت - 1979.
- 9 - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، مصورة بالأوفست عن الطبعة الأولى. مطبعة المعارف باسطنبول 1940.
- 10 - لسان العرب، جمال الدين بن منظور، دار صادر - دار بيروت، طبعة أولى. بيروت 1968.
- 11 - معجم الشعراء في لسان العرب - د. ياسين الأيوبي. طبعة ثالثة. دار العلم للملايين، بيروت 1987.
- 12 - معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي، بيروت لا تاريخ، والطبعة الأولى صدرت في دمشق 1957.
- 13 - نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقرئ (أحمد التلمساني) تحقيق: د. إحسان عباس. دار صادر، بيروت 1968.
- 14 - هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، مطبعة المعارف باسطنبول 1955.
- 15 - اللواقح بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، باعتناء س. ديرينغ. فرنز شتاينر بفسبادن 1974.



الإسلام والبيئة

د. مصطفى العلواني

المقدمة:

كانت البيئة موضع اهتمام الناس منذ القديم، وقد تطورت تصوراتهم بشأن القضايا البيئية عبر القرون، ومنذ الستينات أصبحت النزعة البيئية تتمتع بتأييد شعبي عريض. وكان مؤتمر الأمم المتحدة بشأن البيئة الذي عقد في استكهولم في عام 1972 بمثابة نقطة تحول في التاريخ البيئي، وأصبحت الحركة البيئية منذ ذلك الحين مهمة بجوانب البيئة الطبيعية كافة، وعلاوة على ذلك تحولت الحركة البيئية من النظر إلى البيئة الطبيعية بحد ذاتها إلى علاقتها المتبادلة مع أحوال البشر ورفاهيتهم وبحالة التعاون الاقتصادي الدولي.

وقد ساعدت التعديلات في مجال تحليل مردود التكاليف الاجتماعية وبداية تقويم الآثار البيئية والمحاسبة البيئية وتحليل المخاطر والتدابير التشريعية على إضفاء مضامين بيئية أكثر على السياسات والإجراءات، فلحظ الجانب البيئي عند وضع الخطط الاجتماعية والاقتصادية، كما أدخلت المحاسبة البيئية في المحاسبة القومية وظهر علم جديد هو الاقتصاد البيئي.

وتتحكم العوامل الثقافية والتقليدية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المواقف العامة إزاء القضايا البيئية بدرجة كبيرة منذ الستينات. وقد ذهب الدارسون إلى وضع تصورات ثلاثية بخصوص البيئة، ويتعلق التصور الأول بالحاجة إلى تشريع قوي، ويتعلق التصور الثاني باتخاذ ضغوط تهدف إلى اتخاذ القرارات، أما التصور الثالث فيدعو إلى استخدام تكنولوجيا بديلة وإلى زيادة الاعتماد عليها.

لقد نسي هؤلاء العلماء ولعلنا نعزهم موقف الإسلام من البيئة لأنهم لم يطلعوا على ما قدم الإسلام في هذا المجال، فقد قدم الإسلام التشريع فأوجد الحافز والدافع للناية بالبيئة والحفاظ عليها، وأمر الإنسان أن يفكر ويجتهد ليجد الحلول اللازمة لمعالجة القضايا البيئية المختلفة وإلا أصبح أتماً

ومقتصراً من وجهة نظر الإسلام، بل وأكثر من ذلك فقد جعل الإسلام الاهتمام بها وصيانتها من العبث من باب العبادة، وعلى هذا يبرز أمامنا سؤال مهم وهو ما موقف الإسلام من البيئة...؟

موقف الإسلام من البيئة:

لعله يكون من المنهجي أن نطرح سؤالاً عاماً يشكل مفتاحاً ندخل به إلى النظام الإسلامي لكي نصل إلى القضية التي نحن بصدها ونشاهد كيف تعامل معها الإسلام... ويتبادر السؤال التالي إلى الذهن عندما يفكر الإنسان بنظام الكون وخلق السماوات والأرض وسائر الكائنات والمخلوقات، وهو هل كان هذا الخلق عبثاً أم وجد لغاية أرادها الله...؟ وإذا كان كذلك فما هي هذه الغاية...؟ تفيد النصوص القرآنية أن الله سبحانه وتعالى لم يخلق الجن والإنس إلا ليعبدهم... لقله تعالى ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾⁽¹⁾ وذلك لإقامة المجتمع الإسلامي مجتمع العدالة والكفاية والإيمان. والحكمة من خلق الإنسان أيضاً هي أن يكون الخليفة للمستخلف في الأرض يبلوه الله ويمتحنه من خلالها، وهذه الحكمة واحدة من خلق الإنسان في كل زمان ومكان. وهو ممتحن فيما استخلف عليه، قال الله في كتابه العزيز ﴿ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون﴾⁽²⁾ وعندما استخلف الله الإنسان على الأرض هيا له الأسباب وزوده بنظام كامل للحياة ينظم جميع جوانبها وأمره بالعمل بما يحقق له السعادة ولاستمرار.

فلم يخلق الله سبحانه الإنسان ويدعه دون أن يهيأ له أسباب الحياة... لقد خلق النبات والحيوان وسائر المخلوقات وسخرها له سواء للتغذية أم للاستخدام أم للأمرين معاً وزوده بالطاقة للعمل وبالعقل للتصرف تصرفاً مفيداً، والله إذ أوجد المخلوقات والأشياء وأتاحها للإنسان أمره أن يتعامل معها بتعقل، فلا يسرف ولا يفسد، أي يتعامل بقدر لا ضرر فيه ولا ضرار، يأخذ بقدر حاجته وإقامة أموره دون استنزاف أو إجهاد أو إنهاك.

ولكن الإنسان من خلال مسيرته أسرف في استخدامه لعناصر المنظومة البيئية حتى أفسد المياه وأجهد الأرض وقطع الأشجار واستنزف الموارد ونتج عن ذلك مشاكل وصعوبات نتيجة لنقص الغذاء وتلوث المياه وفساد الهواء والقضاء على بعض الكائنات البرية والبحرية وغيرها.

كان هذا الإسراف نتيجة لعدم الأخذ بأوامر الله ونواهيهِ في قضايا البيئة المتعددة. والإسلام إذ أصدر تشريعاته في هذا الصدد جعل البيئة من القضايا التي تدخل في مجال العبادة، فالتمسك بأوامر الله ونواهيهِ عبادة، وعلى ذلك فإن تجنب رمي النفايات والقنورات في الأنهار هي عبادة يثاب عليها الإنسان.

ويجد الناظر إلى القضايا البيئية من خلال منظور الإسلام أنه قد عالج قضايا البيئة معالجة متميزة منذ نحو 1400 عام تقريباً ولو اتبعت البشرية ما جاء به الإسلام في هذا الصدد لحافظت

(1) سورة النازعات: الآية 56

(2) سورة الأعراف: الآية 129

على بيئتها سليمة نظيفة.

وأول أمر اهتم به الإسلام في هذا الصدد هو صبغ الضمير الإنساني بصبغة الإيمان، مما يجعله ينظر إلى القضايا المختلفة بمنظور الإسلام، يتجنب الأذى والضرر ويسعى إلى الخير من تلقاء نفسه، وستان بين من يكون وازعاً داخلياً من ضميره وبين من يخشى القانون ومحاسبة الناس. والأمر الثاني الذي أتى به الإسلام هو أن المنطوق الإسلامي العام أو المنهج الإسلامي العام قد جاء بقواعد تنظم شؤون الحياة، وهذه القواعدُ تطبق على كثير من القضايا كقاعدة لا ضرر ولا ضرار والتعامل في حدود الاعتدال فيما يأتيه الإنسان أو يدعه.

والأمر الثالث هو أن خلق العناصر البيئية الضرورية للحياة من ماء وحيوان ونبات وهواء وسخرها للإنسان من أجل استمرار حياته على الوجه الأفضل ونهى عن إجهادها وإفسادها أو القضاء عليها دون سبب مشروع، فقد ورد في القرآن والسنة الشريفة ما يدل على أهمية هذه العناصر وضرورة حمايتها والعناية بها، والأمر الرابع هو أن الإسلام قد اهتم بعناصر البيئة أيضاً لكونها تقدم نظرة تعبدية إيمانية تدل على عظم الخالق وقدرته. ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لقوم يفتكرون﴾⁽³⁾.

والأمر الخامس وهو ما توفره الطبيعة والحيوان من منظر جمالي يهذب النفس ويريحُ الشعور ويحمل على الصفاء، فقال الله تعالى في كتابه الكريم ﴿ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون﴾⁽⁴⁾.

مما لا شك فيه أن غنى الموضوع وأبعاده في الإسلام تجعلان الباحثَ يعجز عن الإحاطة بمدى ما توصل إليه الإسلام في هذا الصدد، وحسبنا أن نستعرض بعض الموضوعات البيئية ونشاهد كيف تعامل معها الإسلام بكل بساطة، ونبرهن كيف أن الاستفادة من هذا التعامل يؤدي إلى بيئة سليمة.

- 1 - الإسلام وعناصر البيئة.
- 2 - الإسلام والمستوطنات البشرية
- 3 - تطوير البيئة واستثمارها في الإسلام.
- 4 - الإسراف في استغلال البيئة.
- 5 - التربية البيئية في الإسلام.
- 6 - الإسلام وصحة البيئة.
- 7 - الإسلام وحماية البيئة.

⁽³⁾ آل عمران: الآية 190.

⁽⁴⁾ النحل: الآية 6

- 8 - الإسلام والتنمية المستمرة.
9 - المحميات البيئية في الإسلام.

أولاً - الإسلام وعناصر البيئة.

منذ أن خلق الله الأرض وضح أهمية العناصر البيئية الموجودة على سطحها، ولما دحاها جعل من الماء كل شيء حي فالماء وهو أول عنصر خلقه الله سبحانه وتعالى جعل منه حياة الكائنات التي أوجدها فقد قال في كتابه العزيز ﴿أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما، وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون﴾⁽⁵⁾. كما بين في آية أخرى كيف بسط الأرض وأخرج الماء والمرعى، وكذلك خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن الحيوان ومما نعلم، ومما لا نعلم، وقد سخر حرارة الشمس والرياح لخدمة الإنسان فحرارة الشمس تبخر الماء فتسوق السحاب وترفعه فوق الجبال وتوقده إلى بلد ميت فتنبت الزرع وتسقي الضرع. وإذا ما رحنا نستعرض ما ورد في القرآن الكريم وما أتى في السنة الشريفة من آيات وأحاديث تخص العناصر البيئية نجد كثيراً منها في هذا المجال كقوله تعالى ﴿والأنعام خلقنا لكم فيها دفاءً ومنافع ومنها تأكلون، ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون، وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس إن ربكم لرؤوف رحيم، والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون، وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر ولو شاء لهداكم أجمعين، هو الذي أنزل من السماء ماءً لكم منه شراباً ومنه فيه تسميون، يُنبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن في ذلك لآية لقوم يعقلون، وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون، وما نرأ لكم في الأرض مُختلفاً لوانه إن في ذلك لآية لقوم يذكرون، وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلمكم شكرون.﴾⁽⁶⁾.

ولعل دور البيئة في مراحل نمو الإنسان المختلفة يحدد أهمية البيئة وضرورتها لحياة الإنسان ويشكل منهجاً ملائماً ومسكاً واضحاً لبيان عناصر البيئة من خلال مراحل نمو الإنسان، وهي تتسلسل حسب ما يلي:

- 1 - البيئة الرحمية: ومنذ تكون النطفة داخل الرحم توجد البيئة الملائمة لها حيث تتغذى ويستمر الأمر كذلك حتى يخرج الطفل من بطن أمه.
- 2 - حليب الأم: يعدُّ صدرُ الأمِ ولبنها أفضل بيئة مناسبة للطفل بعد الولادة حيث تقدم له هذه البيئة الحب والحنان.

⁽⁵⁾ سورة الأنبياء: الآية 30.

⁽⁶⁾ سورة النحل: الآيات 5 - 14.

- 3 – دور الأرض في: الغذاء وبعد مدة الرضاع تأتي مرحلة التغذية من البيئة الواسعة التي تلبى للناس ما يحتاجون إليه،
- 4 – توفير الطعام للإنسان: تسهم مخلوقات كثيرة في توفير الطعام للإنسان وهي حسب الترتيب التالي.
- أ – التربة: لقد أعد الله التربة إعداداً دقيقاً وجعلها صالحة لنمو النبات وركبها بحيث يسهل انتقال ما فيها من مواد إلى النباتات.
- ب – البذور أعد الله البذور الأولى لتحويلها بواسطة تراب الأرض إلى أشجار أخذت من بذور سابقة وهكذا.
- ج – الجار والرياح والسحاب: لا بد للنبات من مياه ولا بد للإنسان من سقيا، وكون الله مصادر الطبيعة والمياه وأرسل الرياح ليسوق السحاب ليسقي الأرض والزرع والناس.
- د – الهواء والشمس، والليل والنهار: ومن غير الهواء وحرارة الشمس ما كنا وجدنا حبة أو ثمرة أو شجرة. ولو كانت الشمس بسطوع دائم لاحتترقت جميع النباتات، ولكن تعاقب الليل والنهار بانتظام يعمل على تنشيط تكون الغذاء.
- هـ – المادة الخضراء: وهي نقط خضراء تصنع الغذاء حيث تأخذ جميع المواد الخام من الأرض وتكون منها الغذاء
- 5 – تسخير ما في الأرض للإنسان: وباختصار فكل ما في الأرض من نعم مسخر للإنسان.

ثانياً - الإسلام والمستوطنات البشرية

المستوطنة البشرية هي مجتمع محلي أو مجموعة من السكان تعيش في مكان واحد، ويتطلب تنمية مجتمع متنوع من الهياكل الأساسية والمؤسسات المختصة لتلبية احتياجات المجتمع المحلي. ومن ثم يصبح لها وضع طبيعي لمصادر الطاقة والإسكان والنقل والحياة والخدمات وبيئة أساسية اجتماعية من الخدمات السياسية والتعليمية والتعاونية، ويشير القرآن إلى أن أول مستوطنة بشرية في الإسلام قامت بمكة، ومكة أرضٌ قفرٌ لا توجد فيها مقومات الحياة، وإد غيرُ ذي زرع وغيرُ ذي سكن لا يقصده أحدٌ ولا يهوي إليه إنسان، بل تمر من جواره القبائل مرور الكرام لعلمهم بواقعه وحقيقته ولكن إرادة الله قضت أن يقام البيت في هذا المكان ليصبح مكاناً عامراً بالناس مقصوداً من أمم الأرض وأصقاعها.

دعا إبراهيم ربه كما قال الله في كتابه العزيز ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ، رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقِهِمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ

لعلهم يشكرون⁽⁷⁾

دعا إبراهيم الناس إلى الحج فتوافدت الناس إلى هذا المكان وتحولت هذه البيئة القفر إلى بيئة من صنع الإنسان تشمل مجموعة من الهياكل الأساسية والأنشطة المتخصصة لتلبية احتياج المجتمع المحلي ومجتمع الوافدين، وحملت الأرزاق والثمرات إلى هذا البلد البلق وبذلك تم إنشاء بيئة صالحة للعيش متميزة ذات طابع فريد، وتعد أول مستوطنة بشرية دينية من نوعها في العالم، ونظراً لدور التجارة في مجتمع مكة فقد دعا إليها الإسلام في نصوص قرآنية عدة. وإذا كانت التجارة أدت دوراً كبيراً في استعاش بيئة مكة وقامت فيها الأنشطة التي تلبى حاجات المجتمع المتعددة فإن العمل الزراعي يؤدي دوراً رئيسياً في البيئات التي تتوفر فيها الأراضي الخصبة والمياه الوفيرة، وكما للتجارة والزراعة دور في إعمار المجتمع فإن المجتمع إلى الصناعة والحرف لا تقل عن الزراعة والتجارة فجات السنة النبوية لتؤكد على العمل الزراعي وعمار الأرض، فقد قال رسول الله ﷺ: [ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة]⁽⁸⁾. وقد أشار القرآن الكريم إلى مهنة داود عليه السلام فقال تعالى (وأننا له الحديد أن عمل سابغات وقدر في السرد)⁽⁹⁾. وعلى هذا فإن الإسلام نظم شؤون الحياة وبخاصة فيما يتعلق بإيجاد مقومات البيئة وعناصر قيام المجتمعات.

ثالثاً - تطور البيئة واستثمارها في الإسلام

يحل الإسلام أن يتوسع الناس في العمران وينتشروا في الأرض ويحيوا مواتها فكثر ثرواتهم وتعمر مجتمعاتهم، وهو لذلك يحيب إلى أهله أن يعمدوا إلى الأرض الميتة ليحيوا مواتها ويستثمروا خيراتها وينتفعوا بإنتاجها. وإحياء الموات يدخل تحت باب استصلاح البيئة المهملة واستثمارها أو بالأحرى عدم تركها دون استصلاح لأنه إهمال لا يجوز الركون إليه في الإسلام. ما هو إحياء الموات...؟ إن إحياء الموات معناه إعداد الأرض الميتة التي لم يسبق تعميرها وتهيئتها وجعلها صالحة للانتفاع بها في السكنى والزرع ونحو ذلك، وقد حض الإسلام على إحياء الموات ورجب فيه، قال رسول الله ﷺ [من أحيا أرضاً ميتة فهي له]⁽¹⁰⁾ وقد نظم الإسلام هذه الناحية ووضع لها شروطاً حتى لا تختلط الأمور ويجوز للحاكم العادل أن يقطع بعض الأفراد من الأرض الميتة والمعادن والمياه ما دامت هناك مصلحة وقد فعل رسول الله ﷺ كما فعل الخلفاء من بعده عن ابن عباس قال أقطع النبي ﷺ بلال بن الحارث المزني معادن القبيلة جلسها وغورها⁽¹¹⁾. وكانت الغاية

(7) سورة إبراهيم: الآية 37.

(8) عون الباري للبخاري 35/4

(9) سورة سبأ: الآية 10 - 11

(10) رواه أبو داود والترمذي

(11) الأموال للقاسم بن سلام: ص 473

من وراء هذا الإقطاع هو عمارة الأرض وعدم تركها بلا استثمار، فالأرض يجب أن تستغل حتى توفر الزرع أو الثمر أو الخضراوات للإنسان، ولم يقتصر الأمر على الأرض الزراعية بل تعداه إلى استثمار الثروات المعدنية المهمة فلا يجوز في شرع الإسلام أن تترك أرض دون استثمار سواء كانت للزراعة أم لاستخراج المعادن.

رابعاً - الإسراف في استغلال البيئة:

لقد أسرف الإنسان في استخدام البيئة واستغلالها للحصول على أكبر قدر ممكن من المكاسب، ولم يفتأ يلهث للوصول إلى هدفها بأسهل طريق وأقل كلفة غير ناظر في العواقب، وضارباً عرض الحائط بتعاليم الدين ومقتضيات الأخلاق. وقد أوجد الإسلام ضوابط لذلك منذ أن وُجد، فما هو موقف الإسلام من استغلال البيئة من الآية القرآنية الشريفة (والسماة رفعها ووضع الميزان أن لا تظفوا في الميزان وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان)⁽¹²⁾. إذن يؤكد الله على مفهوم مهم ينظم الكون والحياة والإنسان، وهذا المفهوم هو الميزان، وأي إخلال في هذا الميزان سواء في الزيادة أو النقصان يؤدي إلى أسوأ العواقب، وأمر الله الإنسان أن يحافظ على الميزان أو التوازن في جميع ما يأتي وما يدع، ولكل شيء حدوداً وطاقة، فالمنظومة البيئية خلقت بحالة توازن وأي خلل في أحد عناصرها يؤدي إلى الخلل في العناصر الأخرى، فإذا حدث خلل في الماء في إحدى المنظومات أثر ذلك في الحيوان وفي النبات وفي الإنسان فهي كالجسد الواحد يكمل بعضه بعضاً ويعتمد بعضه على بعض، ونستطيع أن نتمثل بقوله ﷻ [مثلاً كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى]⁽¹³⁾. لذلك ينبغي على الإنسان أن يتعامل مع عناصر المنظومة البيئية بالقدر الذي لا يجهدها ولا يستنزفها ولا يتجاوز خطوطاً لا رجعة فيها، فلا يسرف في استخدام المياه ولا يُجهد الأرض بالاستعمال ولا يسرف في قتل الحيوان حتى يقضي على الأنواع، فهناك حدودٌ عليه التقيّد بها حتى يُبقي على البيئة ويجدها على الدوام، فالتوازن مطلوب والميزان حساس فلا خسران ولا تطفيف. وإذا أمرنا الإسلام بالحفاظ على التوازن بين عناصر البيئة فقد أمرنا أن لا نفسد الموارد وأن لا نلوث عناصر المنظومة البيئية، فلتوث الهواء يصيب الإنسان والحيوان كما أن فساد المياه ينعكس على النبات والحيوان والإنسان - لذلك قال الله تعالى (قد علم كل أناس مشربتهم، فكفوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين)⁽¹⁴⁾ وكذلك فالإسراف مأمور ومنهي عنه، فالإسراف في الماء يؤدي إلى الهدر، والإسراف في الطعام يؤدي إلى التخمّة والإسراف في قطع الشجر يؤدي إلى التعرية والإسراف في استخراج الموارد يؤدي إلى استنزافها، وهذا كله ينزل الأذى والضرر في البيئة والناس، لذلك نهى الله سبحانه وتعالى عن الإسراف فقال ﴿

(12) سورة الرحمن: الآيات 7 - 9

(13) رياض الصالحين للنووي: الباب 27

(14) سورة البقرة: الآية 60.

كلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين» (15)

ثامساً - التربية لبينية في الإسلام

توجد تعريفات عديدة للتربية البيئية وقد قسم بعض الدارسين العرب هذه التعريفات إلى تعريفات عالمية وتعريفات محلية، ويقصدون بالتعريفات العالمية التعريفات التي صدرت من هيئات الأمم المتحدة أو عن جامعات غربية أو أشخاص علماء لهم الصفة العالمية في حين يعنون بالتعريفات المحلية التعريفات التي وضعها علماء عرب. وبغض النظر عن التعريفات العالمية فإن من بين التعريفات العالمية نختار تعريفاً من التعريفات التي وضعها الأستاذ صبري الدمرداش في كتابه - التربية البيئية - وهو: إن التربية البيئية هي عملية إعداد الإنسان للتفاعل الناجح مع بيئته بما تشمله من مواد مختلفة، وتتطلب هذه العملية العمل على تنمية جوانب معنية لدى المتعلم منها توضيح المفهومات وتعميق المبادئ اللازمة لفهم العلاقات المتبادلة بين الإنسان وثقافته من جهة وبينه وبين المحيط من حوله من جهة أخرى، كما تتطلب أيضاً تنمية المهارات التي تمكن الإنسان من الإسهام في حل كل ما تتعرض له بيئته من مشكلات وما قد يتهددها من أخطار والإسهام في تطوير ظروف هذه البيئة، وتستلزم التربية البيئية كذلك تأمين الاتجاهات والقيم التي تحكم سلوك هذه الإنسان إزاء بيئته وإثارة ميوله واهتمامه نحو هذه البيئة، والعمل على صيانتها والمحافظة عليها).

لقد اخترت هذا التعريف من تعاريف كثيرة لأنه أكد على قضية القيم وترسيخها في الناشئة وعلى الخلفية الثقافية للفرد والمجتمع، فتربية الناشئ في الحفاظ على البيئة واحترامها والعناية بها من خلال القيم الدينية وجعل هذا الفعل أمر يثاب عليه المرء ويطلبه الإسلام ويجعله من ضمن العبادة أمر مهم وذو نتائج فعالة.

من هنا تأتي أهمية القيم الإسلامية في التربية البيئية، فالإسلام جعل أرباب الأسر مسؤولين في الأسرة عن تربية أولادهم على القيم الإسلامية في جميع أمور الحياة، وكذلك المدرسة، فالرسول عليه الصلاة والسلام قال [كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته] (16) فالأب مسؤول والأم مسؤولة والمعلم مسؤول والمجتمع مسؤول أيضاً، وقد اهتم المفكرون والمصلحون والأدباء في الإسلام بهذه الناحية فقال أحد الشعراء

ولا تعلم صغير القوم معصيةً فذاك وزر إلى أمثاله عدلك
فالسلك ما استطاع يوماً ثقب لؤلؤة لكن أراد طريقاً سالكاً فسلك (17)

(15) سورة الأعراف: الآية: 21.

(16) رواه أحمد والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي (الجامع الصغير للسيوطي 2/95)

(17) الروميات للمعري 13/263، ط صادرة ببيروت - 1952

سادساً - الإسلام ووحدة البيئة:

أدرك المسلمون منذ القديم أثر البيئة في حياة البشر وسلامتهم الصحية، ولم يكتفوا بذلك بل طبقوه في اختياراتهم عند تمصير المدن وسكنى المناطق، ويروي ابن قتيبة الدينوري نصاً في عيون الأخبار يبين فيه عدم سكنى العرب في المدائن وانتقالهم إلى البيئة الملائمة وهي الكوفة واتخاذهم لها دار إقامة يعود إلى سبب بيئي⁽¹⁸⁾ ويرى الجاحظ أن فساد البيئة لا يؤثر فقط في فساد الجسم، بل يعمل على فساد الطباع، وتلك لعمرى إلماعة قيمة في تأريخ العلم البيئي العربي⁽¹⁹⁾.

ويرجع ابن خلدون كثرة الموت أو الموتان كما عبر عنه في المقدمة إلى أسباب كثيرة منها المجاعات ووقوع الأوبئة، ويبين أن سبب ذلك يعود في الغالب إلى فساد الهواء لكثرة العمران ولكثرة ما يخالطه من الرطوبة والعفونات، ولهذا يقول فإنه من الحكمة أن يبعد الإنسان بين المساكن حتى يتمكن الهواء من التمتع ليذهب بما يحصل في الهواء من الفساد والعفن⁽²⁰⁾

ونظراً لأهمية نظافة مياه الشرب في صحة الناس فقد كان المحتسب في بغداد يخصص أمكنة للسائقين داخل النهر بعيدة عن الشط ومطارح الأوساخ ومجرى الحماميم ومواقع الدواب (كتاب العامة في بغداد - ص 347)

وقد عرف المسلمون أثر المناخ والموقع في الناحية الصحية، فقد قام السلطان العباسي عضد الدولة بالإفادة من موهبة الطبيب الرازي المشهور واستشاره في اختيار موضع لبناء البيمارستان العضدي في بغداد فذهب الرازي إلى نواح يطلب أصحابها هواء وأطهرها جواً فعلق قطعة من اللحم في جهات مختلفة فالموضع الذي بقيت فيه قطعة اللحم أطول فترة دون أن تفسد فذلك هو المكان الصحي وهو المكان الذي اختاره لبناء البيمارستان العضدي⁽²¹⁾.

والإنسان مأمور بعمارة الكون ومأجور على ذلك ولكن دون إفراط أو تفريط، أو إفساد يلحق الأذى والضرر في مقومات الحياة وبالتالي في الإنسان وصحته، وبين سبحانه وتعالى مغبة الفساد والطفيان، فقال تعالى ﴿ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس لينذرنهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون﴾⁽²²⁾

ومن الجدير بالذكر أن الأطباء المسلمين قد استنبطوا مبادئ عامة في المجال الصحي كالميزان الصحي الذي يحافظ على التوازن في الحياة والرصيد الصحي الذي يقوم على التغذية الرشيدة يقوي بها الجسم ويقاوم بفعالها الأمراض.

(18) عيون الأخبار: ص 239، وزارة الثقافة - نسوية.

(19) كتاب الحيوان للجاحظ 32/2

(20) مقدمة ابن خلدون 2، 771 و 772

(21) رسائل فلسفية: ص ب

(22) الروم: 41.

سابعاً - الإسلام وحماية البيئة:

إذا كانت العقوبات التي وضعها الحكام والحكومات على الناس الذين يخالفون المنظورات البيئية، تَنفذ برقابة خارجية أي من خارج الإنسان، قد يقبل على مخالفة هذه القوانين إذا غاب الرقيب، أما الإسلام فقد جعل الرقابة تتبع من داخل الإنسان، لقد خلق فيه الوازع الديني الذي يأمره بالخير وينهاه عن الشر ودعا إلى تحكيم العقل والشرع في كل أوجه التعامل الحياتية.

فإنه سبحانه وتعالى حين سبخر العناصر البيئية للإنسان ووفر له التمتع بخيراتها وثرواتها، أمره أن يمنع الأذى والضرر ويحميها من التلف والفساد، قال تعالى ﴿وَأَيُّ لَهِمِ الْأَرْضِ الْمِيْتَةَ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ، وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجْرٍ فِيهَا مِنَ الْعَيْوُنِ، لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾⁽²³⁾.

فبماذا يشكر الإنسان ربه...؟ أيشكره على نعمه أم يشكره بالحفاظ على ما رزقه الله وسخره له وما جعله خليفة فيه. إنه يشكره على الحالين، يشكره على نعمه ويشكره أيضاً في محافظته وحمايته لما سخره له من التلف والفساد والتدهور، قال تعالى ﴿إِنِ الْأَرْضُ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾⁽²⁴⁾ فَمَنْ هم عباده الصالحون، هم كما وصفهم في كتابه العزيز ﴿وَأَثَرُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا﴾⁽²⁵⁾ أي الذين قاموا بإعمار الأرض دون إسراف أو إفساد، بل هم من خلال ذلك حافظوا عليها وحموها من كل تدهور وخراب.

ومبدأ حماية البيئة في الإسلام يقوم على ثلاثة أركان:

- 1 - الركن الأول؛ وهو من أهم الأركان ويعمل على تهذيب النفس الإنسانية وطبعها بأخلاق القرآن.
- 2 - الركن الثاني وهو ما يتعلق بالأوامر والنواهي التي تنظم أمور البيئة والتي جاء بها القرآن والسنة الشريفة.
- 3 - الركن الثالث: القواعد العامة المستمدة من تعاليم الإسلام كالأعتدال وعدم التجاوز والتزام حدود الله وعدم الإضرار.

أولاً - قال الله تعالى في كتابه العزيز ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾⁽²⁶⁾ لقد جعل الله الأمة الإسلامية من خير الأمم لأنه زودها بما يجعلها من خير الأمم، فشرع الأحكام المختلفة وأمرها بتمثل أخلاق الإسلام، فالمؤمن صادق عادل وغير معتد يتوخى الله في كل عمل ويسترشد بهدية في كل قضية وأمر، لذلك نراه لا يفسد عنصراً

⁽²³⁾ سورة هـ: الآيات 33 - 35

⁽²⁴⁾ سورة الأنبياء: الآية 105

⁽²⁵⁾ سورة الروم الآية 9.

⁽²⁶⁾ سورة آل عمران: الآية 110

من عناصر الطبيعة، فلا يلوث ماء ولا يستنزف مورداً، أو يقتل حيواناً دون سبب أو غاية، هذا الإنسان الذي نشأ وترعرع في أحضان الإسلام يشكل عنصر أمان ونسجاً ملتصقاً وشبكة من الأنشطة والعلاقات المفيدة، يحمي الأرض ولا يخربها ويعمرها ولا يهملها ويستصلحها ولا يهملها.

ثانياً - يتعلق الركن الثاني بالنصوص القرآنية ونصوص الأحاديث التي جاءت لتنظم شؤون الحياة وتبين حدود الحلال والحرام فيه، ومن هذه الشؤون البيئة، فقد أمرنا الله في شرعه الكريم بعدم الإسراف فكل شيء عنده بمقدار، وتجاوز هذا المقدار يعد خللاً في التوازن الذي تكلمنا عنه في أبحاث سابقة، قال الله تعالى ﴿وخلق كل شيء فقدره تقديراً﴾ الفرقان - كما قال ﴿وكل شيء عنده بمقدار﴾⁽²⁷⁾ وحين خلق الله كل شيء بمقدار، فإن على الإنسان أن يتصرف في الطبيعة بمقدار، أي بالمقدار الذي لا يهلكها ولا يتلفها، بل أزيد، فقال الله تعالى ﴿ولا تعثوا في الأرض مفسدين﴾⁽²⁸⁾ وكذلك فقد اهتمت السنة النبوية بالبيئة ووجهت الناس للعناية بها من خلال الأحاديث الشريفة، ويمكن حصر الأحاديث الشريفة التي تناولت الموضوع في أربع مجموعات:

1 - المجموعة الأولى التي تحث على غرس الأشجار والمحافظة عليها، فقد حث عليه الصلاة والسلام على غرس الأشجار ورعايتها وحمايتها وجعل الزراعة من فروض الكفاية، وإذا كان الإسلام أنزل الزراعة هذه المنزلة فمن باب أولى أن يدعو إلى حمايتها، فقد روى البخاري عن أنس رضي الله عنه أن الرسول ﷺ قال [إما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة]⁽²⁹⁾

ولحماية الزرع والثمار فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الزرع قبل اشتداده مخافة التلف وحدث العاهة، فروى البخاري ومسلم عن ابن عمر أن النبي ﷺ [نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها] وعن مسلم أيضاً أنه نهى عن بيع النخل حتى يزهر وعن بيع السنبل حتى يبيض ويأمن العاهة، وقد وضع الإسلام شروطاً تقتضي ضمان ما أتلفته المواشي من الزروع والثمار وغيرها.

المجموعة الثانية: وهي ما يتعلق بالصيد، والصيد المباح في الإسلام هو الصيد الذي يقصد به التزكية، فإن لم يقصد به التزكية فإنه يكون حراماً، وقد نهى رسول الله ﷺ عن إتلاف الحيوان لغير منفعة، فقد روى أن النبي ﷺ قال [من قتل عصفوراً عبثاً عج إلى الله يوم القيامة يقول يا رب إن فلاناً قتلني عبثاً ولم يقتلني منفعة]⁽³⁰⁾، وروى عن ابن عباس أن النبي (ص) قال " لا تتخذوا شيئاً فيه الروح غرضاً"⁽³¹⁾ وفي عهد سجستان على العرب حين افتتحوها أن لا يقتلوا قنفذاً ولا

(27) سورة الرعد: الآية 8

(28) سورة البقرة: الآية 60

(29) عون الباري للبخاري 4/ 35

(30) رواء النسائي وابن حبان.

(31) معين الأخبار لابن قتيبة: ص 100.

يصيدوه، لأنها بلاد أفاح، والقناذف تأكلها ولولا ذلك ما كان لهم قرار بها⁽³²⁾

المجموعة الثالثة: الحث على نظافة البيئة، فقد نهى الرسول عليه الصلاة والسلام عن التغوط في طريق الناس وظلمهم فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ [اتقوا اللاعنين، قالوا وما اللاعنان...؟ قال الذي يتخلى في طريق الناس أو في ظلهم]⁽³³⁾ - كما نهى عن إفساد الماء الراكد وغيره بالبول فيه، فقال فيما يرويه جابر (نهى النبي عن أن يبال في الماء الراكد)⁽³⁴⁾ وفي حديث آخر نهى رسول الله ﷺ عن رمي الزروع وإفساد المنازل وإتيان الملاعن، والملاعن مفردا اللعنة، وهي التي تلعن فاعله، وهو أن يقضي الإنسان حاجة على قارعة الطريق أو ظل شجرة أو جانب النهر، فإذا مرُّ بها الناس لعنوا الفاعل، فقد أورد ابن قتيبة الدينوري في كتابه عيون الأخبار ص 108 عن يزيد عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ [إذا كنتم في الخصب فامسكوا الركاب أعنتها ولا تفسدوا المنازل... إلى أن قال ولا نقضوا عليها الحوائج فإنها الملاعن]⁽³⁵⁾

ثالثاً - القواعد الكلية التي استندت من تعاليم الإسلام:

لن أسهب في بيان دور القواعد الكلية في حماية البيئة والمحافظة عليها ولكن المهم أن نبين أن الإسلام وضع حدوداً للإنسان في تعامله مع بيئته، فيقدر ما يحافظ على هذه الحدود فهو في الجانب المشروع وإذا تجاوز هذه الحدود فيقع في الأمور المحظورة وعلى المجتمع أن يتدخل لحماية هذه الحدود لأن التجاوز يؤدي إلى الإفساد والتلف والخراب، وقد بين رسول الله ﷺ في الحديث التالي، فعن النعمان بن بشير رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال [مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، وكان من في أسفلها إذا استقوا مروا على فوقهم فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤد من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً]⁽³⁶⁾

ومن الجدير بالذكر في هذا المجال أن تشير إلى أثر تفريق الأموال في عمارة الإسلام وأهلها يدخل تحت باب إعمار البيئة وإصلاح حالها. وفي ذلك أمر المأمون ابنه بدافع الإسلام أن يوزع ما توافر لديه في خزائنه على الناس ليعمروا الأرض ويوفروا الطعام ويصلحوا معاشهم، حسبما روى الطبري⁽³⁷⁾

(32) رواه مسلم والنسائي وابن ماجه

(33) عيون الأخبار: ص 243

(34) رياض الصالحين: الباب 351

(35) رياض الصالحين: الباب 352

(36) رياض الصالحين: الباب 22

(37) في تاريخ الرسل والأمم والملوك: 577 / 8

ثامناً - الإسلام والتنمية المستمرة:

من المصطلحات الحديثة التي أدخلها العلماء لحماية البيئة والمحافظة على استمرارها ليفيد الجيل الحاضر والأجيال المقبلة هي التنمية المستدامة أو التنمية القابلة للاستمرار، وهو في رأبي توجه يدعو له الإسلام، بل إن معظم ما ينطوي تحت هذا المفهوم يقع ضمن أوامر الإسلام ونواهيها، فمبادئها الثلاثة: حماية الإنسان والبشر - وحماية البيئة - وإقامة التوازن بين عناصر المنظومة الطبيعية، هي مبادئ إسلامية عامة تعرضنا إليها فيما سبق، ونظراً لأهميتها في الوقت الحاضر وموافقها لتعاليم الإسلام ووقوعها ضمن نطاقه، فتؤكد أدبيات التنمية البشرية على أنه إذا كان المراد بالتنمية هو توسيع الخيارات أمام الناس، فينبغي أن يتحقق ذلك ليس للجيل الحالي فقط، بل بالنسبة للأجيال القادمة أيضاً، أي ينبغي أن تكون قابلة للاستمرار.

وبشكل عام فإن تحقيق حد أدنى من متطلبات تحقيق تنمية قابلة للاستمرار يتطلب تحقيق ما يلي: القضاء على الفقر - تحديد نمو السكان الملائم - توزيع أكثر إنصافاً للدخل - وجود سكان أفضل صحة وأحسن تعليماً - حكومة مركزية تقوم على مزيد من المشاركة المحلية ومتابعة أفضل للتأثير البيئي في نشاطات التنمية.

ثاسعاً - المحميات البيئية في الإسلام:

من أجل الحفاظ على الأنواع وعدم انقراضها أوجد علماء البيئة ما يسمى بالمحميات البيئية من التلف والأنواع من الانقراض.

وفكرة المحميات فكرة قديمة أتى بها الإسلام وطبقها واقعياً، وهي تشير إلى رقة الإسلام وعطفه ورهافة حسه في تعامله مع الحيوان والشجر والنبات، كما تدل على حرمة المكان وعلى منزلته و سمو قدره عند الله وعند المسلمين

ولم يقتصر الإسلام على إنشاء المحميات، بل حرم على الإنسان وهو في حالة معينة هذه أحوال العبادة التعرض للبيئة، فقد حرم على المحرم وهو يؤدي فريضة الحج الصيد وقطع الشجر وإحراق الأذى بالمخلوقات، إلا دفاعاً عن النفس أو انقاء الضرر، ومن أشهر المحميات التي أوجدها الإسلام هي محمية مكة ومحمية المدينة.

خاتمة:

وفي النهاية تبين لنا فيما سبق أن الإسلام عالج القضايا البيئية معالجة فريدة، فركز على ضمير الفرد وصلته بصيقل الإسلام ليكون وازعه داخلها في تعامله مع ما يحيط به وجعل العناية بالبيئة والحفاظ عليها من ضمن العبادة التي يتقرب بها إلى الله ولاحظنا كيف تمثل المسلمون هذه القيم وطبقوها في حياتهم، والإسلام بمبادئه السامية التي تصلح لكل زمان ومكان استوعب جميع

المستجدات وأخضعها لمنظوره المتبصر، فالنصوص الإسلامية وإن كان لبعضها خصوص السبب فتمتع بعموم اللفظ والتطبيق عند المستجدات مما يكتب لها الخلود والشمول — فما أحرانا بتمثل قيمة سامية في هذا المجال لأنها أنجع وسيلة وأفضل سبيل.

أهم المراجع :

- 1 — الأموال: كتاب القاسم بن سلام، دار الفكر للطباعة والتوزيع — بيروت 1975
- 2 — التربية البيئية في الإسلام: د. منير سعد الدين بن محمد، بيروت
- 3 — التربية البيئية: مطاوع إبراهيم
- 4 — الحلال والحرام: د. يوسف القروضاوي — دولة قطر 1978
- 5 — الحيوان: كتاب الجاحظ — ط بيروت
- 6 — رسائل فلسفية في الطب الروحاني — أبو بكر محمد زكريا الرازي — دار الإيمان الجديدة — بيروت 1977
- 7 — رياض الصالحين: الإمام محيي الدين النووي — تح الألباني، مط المكتب الإسلامي — بيروت 1984
- 8 — السكان عند العرب: مطاوع إبراهيم
- 9 — صحة البيئة في ميزان الإسلام: د. هيثم محمد خياط، منظمة الصحة العالمية — المكتب الإقليمي للشرق الأوسط
- 10 — العامة في بغداد: سعد فهمي — دار المنتخب العربي — بيروت 1993
- 11 — عون الباري: أبو عبد الله محمد البخاري — مطابع قطر الوطنية — الدوحة 1984
- 12 — عيون الأخبار: ابن قتيبة الدينوري — وزارة الثقافة السورية — دمشق 1975
- 13 — المقدمة: ابن خلدون — مطبعة مصر — القاهرة — ط ثالثة.



الموازنة

بين المعتمد و شاعريه الأثيرين

د.دياب راشد^(١)

المخلص:

اتَّجَهَ
النقاد قديماً إلى الموازنة بين الشعراء والتفضيل بينهم، فشققتهم في العصر الأموي التمييز بين (جرير والفرزدق والأخطل). وبلغ النقد المنهجي المقارن الذروة في العصر العباسي عندما وضع الآمدي كتاب (الموازنة بين الطائيين: البحتري وأبي تمام).

واتجهت صوب ما اتجه النقاد إليه في بحثي بهدف الموازنة بين ثلاثة من كبار شعراء إشبيلية في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي تلازموا طويلاً وشديداً، هم: (المعتمد وابن زيدون وابن عمار) لمعرفة السابق والمصلي والمجلّي، وبيان مدى التأثير والتأثير الحاصل بينهم في المعاني الشعرية، والمباني الفنية.

وتوصلت نتيجة البحث إلى أن السابق ابن زيدون، تلاه ابن عمار الذي لم يكن أقل شاعرية منه، لكن الشاعرين كليهما لم يدركا مرتبة المعتمد في شعر الأسر دون سواه.

ولاحظت أن الشعراء الثلاثة كانوا يغيرون على بعضهم، فيتعاورون كثيراً من المعاني والألفاظ، ظهر ذلك جلياً في مقطعاتهم الشعرية ورسائلهم، واختفى نسبياً في شعرهم الجاد المعبر عن مآسيهم.

^١ باحث جامعي.

مدخل:

حضرة أشبيلية، منذ عمَرها العبايون، كانت منتهى الغاية، ودار صوب العقول، ومن أرباضها تفجير الشعر ينبوعاً لا يجف ماؤه، ولا تنبي تسخ سماؤه. ومن ألقها أطل فرسان النظم والنثر، تشق أسنتهم ما عجزت سيوفهم عن شقهن وفيهم أبرز أعلام العصر في ميادين السياسة والشعر.

فهذا المعتمد بن عباد صارت إليه أعناق الدول، وغصت الأرض حوالبه بالخيل والخول، ومضى صيته على كل لسان، وبلغ في سلم المجد أعلاه، وعبر عن معاناته وأساه من ثقل الزمان وألم الأسر والحرمان في شعر قل أن يوجد بمثله الزمان. وقد قاربه ابن زيدون في مدارج المجد، ومنازل الهزل والجد، فلا يكاد شاد في عرض البلاد وطولها لا يقرزم من تونيته⁽²⁾:

أضحى الثنائي بديلاً من تدائينا وناب عن طيب لقيانا تجافينا

وطبقت شهرته الآفاق فقارب منتهى الغاية في كل عرض من أغراض الشعر والنثر. وثالثهم ابن عمار صديق المعتمد الأسير، وشاعره الأثير الذي ظن بنا سوءاً عندما قال⁽³⁾:

إنسي ابن عمار لا أخفى على أحد إلا على جاهل بالشمس والقمر

فتجاوز أقرانه من الشعراء، ووصل إلى المكان المرموق، ونافس ابن زيدون، وحاول أن يتجاوز المعتمد.

هؤلاء الثلاثة من بين عشرات الشعراء الأشبيليين سيكونون موضع عنايتي في بحثي الهادف إلى تقديم موازنة شعرية بينهم في متداولات المعاني وشواردها، وأعمدة المباني وأوتادها وأسنادها... أملاً أن يكون له الصدى المرجو في أذهان قارئيه.

دخل ابن زيدون أشبيلية عام 1050/441م وعاش فيها حتى وافته المنية عام 1072/463م. أما ابن عمار فسجل في ديوان شعراء المعتمد سنة 1053/445م، أي بعد ابن زيدون بقليل. وأمضى كلا الشعارين قرابة ربع قرن بجوار الملك الشاعر المعتمد تميزت بانحياز ابن زيدون إلى المعتمد الأب، والتصاق ابن عمار طوال الوقت إلا ما كان من أمر إبعاده قرابة عشر عجاف. وعاد ليلتقي ابن زيدون بضع سنين في كنف المعتمد من قبل أن يفرق الموت بين الشعارين.

⁽²⁾ ديوان ابن زيدون. تحقيق محمد سيد كيلاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة 1965، الطبعة الثالثة: ص 165.

⁽³⁾ ديوان ابن عمار. جمعه صلاح خالص ضمن دراسته الأدبية التاريخية "محمد بن عمار الأندلسي" مطبعة المدى، بغداد، 1957: ص 245.

وأقصى الشعراء هذه السنوات يكيدان لبعضهما، ويسعى كلٌ منهما لكسب ودّ المعتمد فامتلات حياتهما بالدماسن، وعبراً عن هذه الحياة المضطربة وسوء الصحبة وقلة الوفاء في أشعارهما.

لم يكن الفرق في السن بين ابن عمار والمعتمد موضوع اهتمامهما لأنه لا يتجاوز تسع سنين، في حين كان ابن زيدون أكبر من المعتمد بسبع وثلاثين، وأكبر من ابن عمار بثمان وعشرين. فتميّز بالرزانة وسعة الأفق. وكان الأكثر علماً والأكبر سناً، وفي ذلك تفسير للتقارب الحاصل بينه وبين المعتمد، ولمعاملة الاحترام التي حظي بها من المعتمد بعد موت أبيه المعتمد.

وألقت الحياة السياسية والأدبية بظلالها على هذا الثالوث الإشبيلي، وظهرت هذه الظلال في أخبارهم وأشعارهم، إذ مرّ الثلاثة بمراحل متشابهة، فقد نالوا قسطاً وافراً من اللهو والمرح فأشبعوا ميولهم وريغاتهم في أحضان الطبيعة والخمر والغزل، وكتبوا سفر سعادتهم هذا شعراً وفناً رفيعاً. لكن ليالي السعد لم تكن سرمدية، فوقع كل منهم في مخالب الدهر، وقضبان الأسر، وعضّه الزمان بناه، وقاسى آلام اللذ بعد العز؛ فأطلق زفراته شعراً يبور بالأسى والحزن.

ولم يكن الوقت كلّه معاناة وإلماً، فقد عاش المعتمد رداً من الزمن أميراً ثم ملكاً عزيزاً مرهوب الجانب، لا يعنيه من الشعر إلا ما كان حديثاً عن نوازغ نفسه الميالة إلى المتعة والسرور، وهذا الشعر "لو صدر مثله عمّن جعل الشعر صناعة، واتخذ بضاعاً، لكان رائعاً معجباً، ونادراً مستغرباً"⁽⁴⁾، وعبر عن ذلك في شعر الغزل والخمر ينشد فيه البيتين أو الثلاثة، بلغت إحدى هذه المقطوعات خمسة عشر بيتاً، وبلغت أبيات الغزل والخمر وغيرها من أشعار اللهو (معميات وإجازات شعرية وممازحة ناكباً، ووصف، وأغراض مشابهة أخرى) ما يقارب نصف الديوان، واحتل شعر الأسر النصف الثاني من الديوان، وكان المعتمد "لا يجد إلا راثياً، ولا يجيد إلا عبثاً"⁽⁵⁾ كما يقول ابن بسام. يضاف إلى ذلك أبيات في الاعتذار لأبيه، ومقطوعتان في الهجاء، ومجموعة رسائل نثرية.

ونشأ ابن زيدون محترماً النسب مرهوب الجانب أيضاً لأنه كان سليل أسرة عمل رجالها في القضاء والعلم والأدب، ثم قسا عليه الزمان فأودع السجن. وغادر قرطبة بعد سجنه إلى بلاط المعتمد، ومن هنا أطلق زفرات المحبين شعراً في الغزل الحنين والوصف بلغ اثنتين وأربعين قصيدة، أما شعر المديح فبلغ خمسين قصيدة غطت ثلثي الديوان، وكانت له قصائد في الشكوى، ومقطوعتان في الهجاء، وبعض الأغراض الأخرى كالمعميات والإجازات الشعرية مع المعتمد، ومجموعة من الرسائل النثرية.

ولم يكن لآل عمار موقع في السلطة يضيفي على ابن عمار الألق الذي رأيناه على المعتمد وابن زيدون "إلا أن شعره غرب وشرق، وأشأم في نغم الحدادة وعلى السنة الرواة وأعرق" ولم يكن

(4) الذمعة: لابن بسام ق 1 م 1 ص 41 تحقيق إحسان عباس. الدار العربية للكتاب. ليبيا وتونس 1931.

(5) المصدر نفسه ص 42.

أقل منهما مكانة، بجهده الخاص، وبطموحه وعبقريته وشاعريته. وترك لنا شعراً لا يقل كماً ونوعاً عن شعر المعتمد، لكنه لم يستطع أن يدرك ابن زيدون، وإن جعلهما (ابن دحية) فرسي رهان في الشاعرية، فقال: "هو وابن زيدون فرسا رهان، ورضيعا لبان في التصرف في فنون البيان، وهما كانا شاعري ذلك الزمان"⁽⁶⁾ وتميز في شعر الشكوى والاستعطاف والمديح تميزاً ظاهراً.

إن الثناء على شعر أحد هؤلاء الأعلام لا يعني التقليل من شعر قرينه، ولئن كان المعتمد متمسكاً من الأدب بسبب، وضارباً في العلم بسهم، وراعياً لشعراء الأندلس كلهم، فإن ابن زيدون صاحب منثور ومنظوم، وخاتمة شعراء مخزوم، وسع البيان نظماً ونثراً وبلغ في الشعر حد السحر. وكان ابن عمار في هذا المضمار شاعراً مجيداً ونذاً عنيداً لهما، وصفه ابن بسام بأنه كان شاعراً لا يجارى، وساحراً لا يبارى، إذا مدح استنزل العصم، وإن هجا أسمع الصم⁽⁷⁾.

جداول إحصائية للموازنة:

وبالنظر إلى الجداول التالية، والطواف في دواوين الشعراء الثلاثة وأغراضهم الشعرية وخاصة الأغراض والمعاني المشتركة، نستطيع أن نثبت حكمنا السابق أو ننتفيه.

أغراض ابن زيدون الشعرية

الأغراض الشعرية	عدد القصائد	عدد الأبيات	ملاحظات
الغزل والحنين والطبيعة	72	452	
الشكوى والعتاب	5	116	
المديح والثناء	50	1575	
الهجاء	قصيدتان	7	
أغراض مختلفة 28	204	204	منها المعجمات والإجازات
المجموع	157	24444	

أغراض ابن عمار الشعرية

الغرض	عدد القصائد أو المقطعات	عدد الأبيات	ملاحظات
المدح ومقدمات النسب	14	282	في الديوان قصائد في المدح لم نجد فيها إلا مقدمات النسب بلغت هذه المقدمات 53 بيتاً في مقدمتين اثنتين

(6) المطرب لابن دحية: ص 169 تحقيق إبراهيم الأبياري، الطبعة الأمريكية، القاهرة 1954.
(7) الذخيرة لابن بسام ق 2 م 1 ص 369.

ملاحظات	عدد الأبيات	عدد القصائد أو المقطعات	الغرض
لا يتضمن هذا العدد مقدمات الوصف في شعر المدح ويقتصر على المقطعات	68	22	الوصف والغزل والخمر
في الدعوة إلى مجالس الأنس والإهداء والاستهزاء والعتاب والاعتذار والتقاليد الاجتماعية في الزيارات والاستئذان وغير ذلك.	163	21	الإخوانيات
يتداخل التهديد مع التنديب ويفخر الشاعر بنفسه في معرض الهجاء.	64	8	للتهديد والهجاء
	201	19	لشكوى والعتاب والاستعطاف
	4	5	الإجازات
	782	89	المجموعة

أغراض المعتمد الشعرية

تضم الغزل بأنواعه	236	70	غزل وخمر
فخر وشكوى وعتاب	211	39	شعر المحنة
مدح واعتذار وشكوى وشكر	139	21	إلى أبيه
مزاح	21	3	في أولاده
في أمور مختلفة	109	24	رسائل
	25	3	رثاء
	19	4	فخر
	16	1	تهكم
	16	4	وصف
	36	8	معميات
	4	5	إجازات
	832	182	المجموع

تشير الجداول السابقة من الناحية الإحصائية إلى أن ابن زيدون كتب من الشعر ثلاثة أمثال ما كتبه كل من ابن عمار والمعمد، بينما تقاربت كمية ما كتب كل من المعمد وابن عمار تقارباً شديداً يبلغ حد التساوي.

كما تشير الجداول إلى أن ابن زيدون كتب قصائد طويلة، بينما اتجه كل من ابن عمار والمعمد لكتابة المقطعات، فبلغ متوسط أبيات القصيدة في شعر ابن زيدون (15.5) بيتاً، وفي شعر ابن عمار (9) أبيات، وفي شعر المعمد (4.5) أبيات، ما يسمح لنا أن ندرج الشاعرين في قائمة (شعراء المقطعات)

وهذا الكم من الأبيات يدل على مدى عناية كل من الشعراء الثلاثة بالفن الشعري، فابن زيدون شاعر احترّف الشعر وامتتهن وانصرف إليه طوال حياته السياسية والاجتماعية العامة، أما ابن عمار فإنه أولى الشعر عناية كبيرة حتى وصل إلى هدفه في المجال السياسي عندئذ ألق عن هذه المهنة، وانصب اهتمامه على الحياة السياسية دون غيرها، فتحول عن المطولات الشعرية إلى المطارحات الأخوية، وكتب مقطعات في الوصف يثبت فيها شاعريته، ولم يعد إلى كتابة القصائد الشعرية المطولة إلا بعد الأسر في أشعار التوسل والاستعطاف. ولم يكن المعمد من أصحاب المطولات الشعرية إلا عندما وقع في محنة الأسر، وكان شعره لا يتعدى حدود الوصف والمطارحات والتطلي بالإنشاد القصير تعبيراً عن الحياة المترفة لأبناء الملوك التي تمر بالحب والغزل والخمر.

وسنحاول في الصفحات التالية التعرف على خصائص شعر هذه المدرسة الإشبيلية، التي ضمت ابن زيدون والمعمد وابن عمار من خلال تسليط الضوء على شعر الغزل ومجالس اللهو ليكون ممثلاً لشعرهم في أيام السعد والصفو والسرور، ونقف النصف الثاني من البحث على عرض المدح وما خالطه من شعر في الاستعطاف والشكوى ليكون صورة لزمان المحنة. ونتابع من خلال هذين الوجهين نتبع ما قام به كل شاعر منهم في ميادين التجديد والتجويد في المعاني والمباني، ثم نحتكم إلى هذه النماذج في ترتيب هؤلاء الشعراء الثلاثة.

شعر الغزل:

بالنظر إلى الجداول السابقة نجد أن شعر الغزل أول ما يطالعنا في قصائد هذا الثالوث الإشبيلي. إذ انبجس شعر الغزل الأصيل من صميم قلب ابن زيدون، فبغير عن حبه، ممزوجاً بالأم الشوق والحنين لولادة وقرطبة، وغداً بذلك شاعر الحب والطبيعة. ولئن جاء شعره هذا أقل من مدائحه إنه يفوقه جودة، لأنه كان صدى لانفعالاته، وتعبيراً عن خفقات قلب هائم، فجر فيه الهجر حرقة الشوق والام الذكرى والحنين.

وكان ابن زيدون ينث في شعر الحب، ويستصرخ (ولادة) في ظلام الهجر والبعاد، وتعتلج في جوانحه تياريح الهوى فيرسل نغم الحزن لحن ارتجاج مهيب يداعب أوتار قلوب المحبين. وكانت

الطبيعة مسرحاً لنجواه الغرامية، وللحديث عن سويغات الحب الأقل، وليالي الهجر المقيم، ومناجاة لهذه الطبيعة تصور الحب المقيم باللحن الحزين في قلب عاشق يحيى بالذكرى وبذلك ارتبط اسمه بولادة كما ثبتت في الراجحين أصابع.

أما غزليات المعتمد - أميراً وملكاً - فكانت روضة شعرية ليس وراءها لوعة ابن زيدون العاشق، وإنما هي نشوة مخمور، عاش في جو يمور بالسحر، ويعبق بالشعر، ويزخر بالجمال في ربوع إشبيلية مدينة الطرب والفن. وكانت (اعتماد) الوتر الأشدى على قيثاره المعتمد من بين مئات الخرائد، فهي تملك على المعتمد حواسه ومشاعره، وتتقن من أفانين الدل ما يترك الشاعر مخموراً بها، مشغولاً بذكرها يطرز مطالع أبياته ومقطعاته باسمها⁽⁸⁾:

- | | |
|------------------------------|-----------------------------|
| (أ) أغاتبة الشخص عن ناظري | وحاضرة في صميم الفؤاد |
| (ع) عليك سلام بقدر الشجو | ن، ودمع الشؤون، وقدر السهاد |
| (ت) تملك مني صعب المرا | م، وصادفت ودي سهل القياد |
| (م) مرادي لقيك في كل حين | فيا لبت أني أعطى مرادي |
| (ا) أقيمي على العهد ما بيننا | ولا تستحيلي لطول السبعاد |
| (د) دسست اسمك الحلو في طيه | وألفت فيه حروف (اعتماد) |

وكل ما ذكر كان انسجماً مع واقع المعتمد الشاعر الملك ابن البينة الأندلسية بخمرها وسحرها وغلماها وطبيعتها المؤنثة، فصار بذلك (شاعر الخمر والمرأة).

وإذا كان المعتمد قد اشتق لقبه من أوائل حروف اعتماد، فإن ابن زيدون عُرف من خلال ولادة وما قال فيها من شعر، وبخاصة القصيدة النونية الشهيرة. وبذلك نتجراً على إضافة (معتمد اعتماد) و(ابن زيدون ولادة) إلى (جميل بئنة) و(مجنون ليلى).

أما ابن عمار فقد جرى القدماء في غزلهم (بليلى ونعمى) في مطالع شعر الشكوى والحزن أيام غربته القسرية على أرض إشبيلية وشلب، وحاكى المعتمد في تضمين اسم محبوبته في شعره فنكر اسم (نعمى) في مقطوعته الشعرية التالية⁽⁹⁾:

- | | |
|---------------------------------|--------------------------|
| (ن) نفسي وإن عذبتها تهواك | ويهزها طرب إلى لقيك |
| (ع) عجباً لهذا الوصل أصبح بيننا | مستعزراً، ومناي فيه مناك |

⁽⁸⁾ ديوان المعتمد بن عباد: ص 8 تحقيق أحمد بدوي وحامد عبد المجيد. طبع وزارة المعارف. القاهرة 1951م.
⁽⁹⁾ ديوان ابن عمار: ص 242 الحلة السراء لابن الأبار: ج 2، ص 164.

(م) ما بال قلبي حين رامك لم ينل
ولقد ترومك مقلتي فستراك
(أ) اله أعلم ما أזור لحاجة
ذاك المحلل لغبير أن ألقاك

ويقصد ابن عمار من وراء نظم هذه الأبيات وما تلاها إثبات شاعريته في هذا الميدان الفني، ليظهر بين السابقين من جباد الحلبة، وهذا تطور في الشعر الأندلسي، ظهرت بواكيره في المشرق من قبل.

مجالس اللهو:

والحديث عن الغزل يقودنا للحديث عن مجالس اللهو في أحضان الطبيعة التي امتزجت واسعاً بشعر ابن زيدون حتى ضاعت معالم ولادة وتضوعت ورائع (الزهرات) فصارت الطبيعة هي الحبيبة البعيدة⁽¹⁰⁾:

إني ذكرتك بالزهرات مشتاقاً
والنسيم اعتلال في أصائله
والرروض عن مائه الفضي مبتسم
تلهو بما يستميل العين من زهر
كان أعينه إذ عاينت أرقى
ورد تألق في ضاحي منابته
سرى ينافحه نيلوفر عبق
كل يهيج لنا ذكرى تشوقنا
والنسيم العليل والماء الفضي والزهر والندى، والورد المتألق، والضحي المشرق من مظاهر الطبيعة تشكل عناصر الحب في شعر ابن زيدون، وكذلك الحال في رسائله النثرية حيث تبدو ولادة وهي تشارك الطبيعة حسننها وجمالها وعطرها، فتفوح من حديثه عن لقائه الأول منها رائحة الكافور والعنبر، ويمتدح طرفه بالنرجس والورد والأقحوان والرمان، يقول ابن زيدون: "قلما طوى النهار كافوره ونشر الليل عنبره أقبلت بقدر كالفصيب وردف كالكتيب، وقد أطبقت نرجس المعقل على ورد

(10) دهران ابن زيدون: ص 171.

الخلل،... وبتنا بسيلة نجني أقحوان الثغور، ونقطف رمان الصدور، فلما انفطت عنها صباحاً أنشدتها ارتيحا⁽¹¹⁾:

يا أخوا البدر سناء وسنا حفظ الله زماتنا أطلعك
إن يطبل بعدك ليلى فلکم بت أشكو قصر الليل معك⁽¹²⁾

ولم يكن ابن عمار أقل اهتماماً بالطبيعة من ابن زيدون ففي وصفه لليلي، تقاسم ليلاه الطبيعة حسننها وعطرها أيضاً، فيشترك مع ابن زيدون في معانيه وألفاظه ففي مطلع قصيدة الرائية يقول مشاركا ابن زيدون معاني رسالته الثرية⁽¹³⁾:

والصحيح قد أهدى لنا كافوره لما استرد الليل منا العنبر

ويجمل ابن عمار أوصاف المحبوبة التي حدثنا عنها ابن زيدون في بيت واحد من الشعر فيقول⁽¹⁴⁾:

رشا يرنو بنرجسه ويعطو بسوسان، ويبسم عن أقاح

ولا يكتفي ابن عمار وابن زيدون بالشاركة في المعاني بل يغير كل منها على ألفاظ السابق، ويتلاعب بترتيبها، ليخرجها في صورة جديدة. ويشاركهما المتمد في ذلك فيستخدم الشعراء الثلاثة المعاني ذاتها، وكثيراً من الألفاظ المشتركة، كما في دعوة المتمد لأبي الطيب المصري التي يورد فيها ألفاظاً مثل (السنا والسنا، والغنى والغناء)⁽¹⁵⁾:

أيها الصاحب الذي فارقت عيني ونفسي منه السنا والسنا

نحن في المجلس الذي يهب الراحة والمسمع الغنى والغناء

والتي استعارها ابن عمار واستخدمها في رده ابن رزين له، فقال⁽¹⁶⁾:

وكم ليلة أحظيتني بحضورها فبت سميراً للسنا وللسنا

أعلل نفسي بالمكارم والعللا وأذني وكفي بالغناء والغنى

(11) مقدمة ديوان ابن زيدون: ص 27 - 28 تحقيق علي بن عبد العظيم. القاهرة 1957م.

(12) المصدر نفسه: ص 183.

(13) ديوان ابن عمار: ص 189.

(14) المصدر نفسه: ص 252.

(15) ديوان المتمدن: ص 489.

(16) ديوان ابن عمار: ص 260.

ويستمر تلاعب المعتمد مع ابن عمار وابن زيدون. فقد كتب لابن زيدون مجموعة من المعميات، وردّ عليه ابن زيدون بمعميات ماثلة تعبيراً عن العناية بالفن والفكر معاً، فعندما عمى المعتمد لابن زيدون بيتاً في حياة أبيه المعتمد، هو (17):

الحاجب الأعلى العضد
 قرة عين المعتمد
 ففكه المعتمد ورد قائلاً (18):

يا سيدي الأعلى ومن
 عدته أقبوى العدد
 حلت طيورك بي وقد
 قربت منها ما بعد
 كاشفتنا عن سرها
 فوشى إلي بها الصرد
 بيتاً يدل على اعتقا
 دك يا جميل المعتد
 الحاجب الأعلى العضد
 قرة عين المعتمد

فأجابه ابن زيدون بدالية بلغت خمسين بيتاً منها في مدحه (19):

الحاجب الأعلى الذي
 لو ماجذ الشمس مجذ
 ويفخر فيها بفك المعى فيقول (20):

وفطنة تألفت
 من المعنى ما شرذ

ويشاركهما فيما ذهبا إليه ابن عمار في مدحة ميمية فريدة من تسعين بيتاً ونيف، ضمنها كثيراً من المعاني والألفاظ التي وردت في معمياتها، ومنها قوله (21):

إلى الحاجب الأعلى إلى العضد الذي
 تطول يميناه قصار الصوارم

وكانت تتوارد خواطر الشعراء الثلاثة عندما يكتبون في ظروف متشابهة. فقد أكثر ابن عمار من الحديث عن الوشاة في شعره، واستخدم بعض ألفاظ ابن زيدون ومعانيه الواردة في رسالته الجديدة، وضمن شعره كثيراً من الأمثال والأشعار التي استخدمها المعتمد وابن زيدون، ومنها قول

(17) ديوان ابن زيدون: ص 128 - 1269.

(18) ديوان المعتمد: ص 86.

(19) ديوان ابن زيدون: ص 130.

(20) المصدر نفسه: ص 131.

(21) ديوان ابن عمار: ص 214.

الأعرابي: "بلاد لها علق الشباب تمانمي"⁽²²⁾ الذي ضمنه ابن زيدون في خمسة من قصائده، كما ضمنه ابن عمار في قصيدته الميمية، وقد سبقهما إليه كثير من الشعراء، وإذا حاولنا تتبع مثل من هذه الأمثال في أشعارهما وأشعار الآخرين توصلنا إلى أن معاني هذه الأشعار من المعاني الشبيهة التي لا يملك أحد ادعاء سبق في استخدامها، وليست حكراً لأحد.

ومثل ذلك تلك الصورة الشعرية التي استخدمها ابن زيدون شعره، عندما بعث لأبي الوليد بن جهور تقاحاً، وكتب له⁽²³⁾:

قلبو تجمد الراح لم تعدها وإن هي ذابت فخر تحل

والتي تطالعنا فيما كتبه ابن عمار لأبي عيسى بن لبون، وقد بعث له التقاح، وقال⁽²⁴⁾:

خذها وناولها الندام فبتها راح دهاها في الشتاء جمود

وكلاهما مسبوق إلى ذلك المعنى، فقد ذكر العماد الأصفهاني الكاتب أن كسرى قال: لست أندري هل التقاح خمر جامد أم الخمر تقاح ذائب، وأخذ الخليل الصورة فقال:

الراح تفاح جرى ذائباً كذلك التقاح راح جمود

وللسري الرقاء:

لو جمدت راحنا اغتدت ذهباً أو ذاب تقاحنا اغتدى راحنا

وللصنوبري -:

إذا تجلى راح كورد ذائب أو يجتسى ورد كراح جامد⁽²⁵⁾.

وتبقى صور شعر المعاصرين معيناً دائم العطاء يمد شعراؤنا الثلاثة بالكلمة المناسبة والمعنى المراد فينتجون منه كل جديد بعد أن يخرجوا المعاني في أشكال مختلفة وجديدة، ويستمر تجاذبهم للمعاني، يأخذ اللاحق من السابق، بعد أن يقلب الصورة أو يتوسع بها، أو يقوم بإيجازها، أو بالإضافة إليها وفي ذلك يكون التنافس بينهم.

⁽²²⁾ البيت لأحد الأعراب، وشعره الثاني "... وأول أرض مس جلدي تراها" استخدمه ابن زيدون في الرسالة الجنبية وفي الخمسة وضمنه ابن عمار في قصيدته الميمية. انظر ديوان ابن زيدون: ص 198 وص 232 تحقيق محمد سيد كيلاني وديوان ابن عمار: ص 210.

⁽²³⁾ ديوان ابن زيدون: ص 52.

⁽²⁴⁾ الحلقة السواء لابن الأبار ج 2 ص 163 تحقيق حسين مونس. الشركة العربية للطباعة. القاهرة 1963م. ولم يرد البيت في ديوانه الذي جمعه صلاح خالص.

⁽²⁵⁾ نخبة النضر للعماد الأصفهاني ج 2 ص 48 تحقيق محمد العروسي المطوي وآخرين. الدار التونسية للنشر 1986م.

شعر المدح:

وإذا أردنا تتبع ما وقع بين الشعراء الثلاثة من تبادل للمعاني في شعر المدح مثلاً وجدنا ابن زيدون وابن عمارٍ يمدحان بالمعاني التقليدية في الكرم والحلم والبأس والقوة، فيشكل شعر المدح لوحةً تصوّر واقع كل في طلبه المستميت للمجد والسلطة، أما المعتمد فلا يشكل شعر المديح غرضاً له، لأنه سيد يُمدح، وليس بوسعه أن يمدح الآخرين، ما عدا الأبيات التي يخاطب بها أباه، ويمدحه فيها. وكان كلا الشاعرين يمدح طالباً للجاه والمكانة التي حظي بها ابن زيدون ذلك أنه كريم المحتد، وذو نسب رفيع، لا يسعى للمال، فيقول⁽²⁶⁾:

لعمرك ما للمال أسعى فإتما يرى المال أسنى حظهُ الطَّبْعُ الوغد
 ولكن لحال إن ليست جمالها كسوتك ثوب النصيح أعلامه الحمد

أما ابن عمار فقد تكسب بالمال حيناً، ثم انصرف عنه، عندما وصل إلى بغيته. وشعر المدح تعوزه العاطفة الصادقة، وميزته الفن والتجويد، وأجمل ما في شعر المدح عند الشاعرين تلك الموسيقى التي جعلت مؤرخي الأدب يلهجون بالثناء على الفن والإبداع في نظم ابن عمار الذي رفعه إلى مصاف شعراء العصر، ليصبح مع ابن زيدون من أبرز شعراء القرن الخامس يحاكيها الشعراء، ويهتدي بهما الفنانون منارة يسير في هديها السراة، وصرحاً فنياً ينضوي في ظل أساليبه معاصروهم، ومن جاء بعدهم.

ومعاني المديح عند الشاعرين متشاكلة إلى حد بعيد فهذا ابن زيدون يمدح ابن جهور قائلاً⁽²⁷⁾:

مهيب يُغضُّ الطرفُ منه لآذن مهابتَه دون الحجاب حجاب
 لأبلىج موفور الجلال إذا احتبى علا نظراً منه وعز خطاب
 وذاك ابن عمار يمدح ابن عباد قائلاً⁽²⁸⁾:
 مهيب التفات الطرف سام موقر عظيم إذا لاحت وجوه العظام
 يذيب بعينيه العدا غير ناظر ويسبي بكفيه السها غير قائم
 إذا نظرت فيه الملوك تساقطت له نكس الأبصار مثل العمائم

(26) ديوان ابن زيدون: ص 35 تحقيق محمد سيد كيلاني.

(27) المصدر نفسه: ص 25.

(28) ديوان ابن عمار: 215.

وفي ديوان ابن زيدون كثير من المعاني والألفاظ التي يشاركه فيها ابن عمار، مثل قوله⁽²⁹⁾:

هل الروع إلا غمرة ثم تتجلي
أم الهول إلا غمة ثم تكشف
الذي يقابله في شعر ابن عمار⁽³⁰⁾:
والسيوم قد أصبحت في غمراته
إن لم تغتني رحمة تنجينني
أما قول ابن زيدون⁽³¹⁾:

تهادى أناة الخطو مرتاعة الحشا
كما ريع يعفور الفلا المتشرف
فإنه رديف قول ابن عمار لفظاً ومعنى في شطره الثاني⁽³²⁾:

فعين كما عين المها ومقلد
كما ارتاع ظبي بالفلاة غريب
وقول ابن زيدون⁽³³⁾:

أليس بنو عباد القبلة التي
عليها لآمال السبرية معكف
هو مثل قول ابن عمار⁽³⁴⁾:

يجطن قبلك البهية قبلة
ويردن ساحتك البهية مشعرا
وكذلك قوله⁽³⁵⁾:

وصلنا فقلنا الندى منك في يد
بها يتلف المال الجسيم ويخلف
يشبه قول ابن عمار⁽³⁶⁾:

وما هو إلا لثم كف محمد
وتمكن كفي من نواصي المظالم
ويشبه قول المعتمد فيما كتب لأبيه المعتضد حيث يقول⁽³⁷⁾:

له يد كل جبار يقبلها
لولا نداها لقلنا إنها الحجر

⁽²⁹⁾ ديوان ابن زيدون: ص 110 تحقيق محمد سيد كيلاني.

⁽³⁰⁾ ديوان ابن عمار: ص 315.

⁽³¹⁾ المصدر السابق: ص 110.

⁽³²⁾ ديوان ابن عمار: ص 240.

⁽³³⁾ المصدر السابق: ص 113.

⁽³⁴⁾ ديوان ابن عمار: 193.

⁽³⁵⁾ ديوان ابن زيدون: ص 115.

⁽³⁶⁾ ديوان ابن عمار: 213.

⁽³⁷⁾ ديوان المعتمد: 38.

وعني أثار الرعد صرخة طالب
وما ليست زهر النجوم حدادها
وهل شفقت هوج للرياح جيوبها
لثأر، وهز البرق صفحة عارم
لغيري ولا قامت له في مآتم
لغيري أو حنت حنين الروائم

إنه يجمع الطبيعة والكون في ذاته، فيغدو أس الأشياء وقطب الشعر يكشف المعاني في شخصه حتى نعيش محنته. يقول الدكتور لطفي عبد البديع: "وإذا كانت عليّ وفيّ وعنيّ قد سبقت سواها من الكلمات فلأنها تحمل راية الاحتجاج والشك الذي ربما خامر السامع في أن ما يقع ليس من أجل الشاعر"⁽⁴²⁾. لكن معاني هذه القصيدة ليست ملكاً لابن عمار كما يقول ابن بسام "أما معاني هذه القصيدة فمحجة مسلوكة ومضغة ملوكة، قد كثر تجاذب الشعراء أهدابها، وقرعوا بابها حتى صارت كالجمال المذلّل والمهيّج من السبل"⁽⁴³⁾ ومن الذين سلّكوا هذه المحجة ابن زيدون الذي قال⁽⁴⁴⁾:

ألم يأن أن يبكي الحمام على مثلي
ويطلب ثأري البرق منصلت النصل؟
وهلا أقامت أنجم الليل مآتماً
لتندب في الآفاق ما ضاع من نبلي؟
ولو أنصفتني، وهي أشكال همتي
لأقنت بأيدي الذلّ لما رأته ذلي
ولا فترقت سبيع الثريا، وغازها
بمطعمها ما فرق الدهر من شملي

وعندما وقع المعتمد في أسر ابن تاشفين صار (ماء السماء) دموعاً في نظره، وغابت النجوم حزناً عليه، يقول⁽⁴⁵⁾:

أذلّ بنى ماء السماء زماتهم
وذلّ بنى ماء السماء كئيب
فما ماؤها إلا بكاء عليهم
يفيض على الأكبّاد منه بحور
ويقول من قصيدة أخرى⁽⁴⁶⁾:
إن النجوم التي غابت قد اقتربت
منها مطالعها تسري إلى القمر
عليّ إن صدق الرحمن ما زعمت
ألا يروى من قوسى ولا وترى

⁽⁴²⁾ الشعر واللغة: للدكتور لطفي عبد البديع: 89 مكتبة النهضة المصرية 1969م ط 1.

⁽⁴³⁾ الذخيرة لابن بسام: ق 2 م 1 ص 377.

⁽⁴⁴⁾ المصدر نفسه: ص 12.

⁽⁴⁵⁾ ديوان المعتمد: ص 99.

⁽⁴⁶⁾ المصدر نفسه: ص 100.

لقد وجد الشعراء الثلاثة في الطبيعة ملاذاً لهم، تشاركهم المصاب، وتهتم بمصيرهم، فالغمام والحمام والرعد والبرق تملأ الكون عويلاً على ابن زيدون لكنه يتساءل عن سبب تأخر هذه الكائنات في البكاء عليه وطلب الثأر له، ويطلب منها أن تقيم عليه المأتم، وتندب نبله، وتسلم نفسها للهبوان مثله، ويستبد به الخيال فيطلب من نجوم الثريا أن تتفرق غيضاً على ما فعل الدهر به، وهو كمنظيره ابن عمار يخلع نفسه على الكون، يمنحه الإحسان، ويلتحم به، ويتجاوب معه، ويطلب منه التضامن والمساعدة في محتته. لكن المعتمد ينحرف في بحر الذل الذي تمده السماء بمائها لإذلال قومه — بني ماء السماء — وتشبه النجوم في مطالعه نجوم ابن عمار التي تغيب حزناً عليه، وتضامناً معه. ولم يكن شعراؤنا أول من قال هذه المعاني، بل كانوا مسبقين إليها من كثير من الشعراء، من أمثال الرمادي الذي قال⁽⁴⁷⁾:

على كمدي تهمي السحاب وتذرف
ومن جزعي تبكي الحمام
وعارضهما في قصيدة أخرى منها⁽⁴⁸⁾:
فهذا حمام الأوك يبكي هديله
بكائي فليفرغ للوم الحمام وتهتف
ومن هذا القبيل قول أحدهم في رثاء الفقيه أبي عبد الله محمد بن إبراهيم⁽⁴⁹⁾:
عليك ابن إبراهيم تبكي الغمام
وفيك إذا ناحت تنوح الحمام
فلا تأمنوا رعد السماء وبرقه
فما هي إلا اتصل وغمام
وإن تلبس الزهر النجوم حدادها
عليك وتبكي العلاء والمكارم
وتنتثر الجوزاء من نظم عقدها

وشعر هذا الأعرابي أشد أثراً في النفس. وهذه المعاني أقوى من معاني ابن عمار وابن زيدون والمعتمد. والتناسب في الألفاظ والمعاني حبل يتصل ولا ينفصل⁽⁵⁰⁾ كما يقول ابن بسام. وقد بدت قصائد الاستعطاف التي كتبها الشعراء الثلاثة ميداناً واضحاً للتأثر والتأثير بينهم، وبينما قصر ابن زيدون عن اللحاق بابن عمار والمعتمد، فإن المعتمد قدم لنا من سجنه مناجاة شجية أنستنا نسيج ابن عمار وصيحات الاستجداد في شعره أيام محتته.

⁽⁴⁷⁾ مطمح الأنفس لابن خاتان: 320 تحقيق محمد علي شوابكة. مؤسسة الرسالة. بيروت 1983 م ط 1.

⁽⁴⁸⁾ جنوة المتنبس للحمدي: 371 الدار المصرية 1966 م.

⁽⁴⁹⁾ الذخيرة لابن بسام: ق 2 م 1 ص 378.

⁽⁵⁰⁾ الذخيرة لابن بسام: ق 2 م 1 ص 381.

الخاتمة:

تقلبت معاني شعرائنا الثلاثة بين الحب والسلطان والحزن والإذعان، ومثلت تاريخياً حقيقتاً لحياتهم السياسية والفنية، وعبرت تعبيراً صادقاً شديد الصلة بحياتهم.

وقد ظهرت الذاتية بوضوح عند ابن زيدون وابن عمار، فكان ابن زيدون ذاتياً في التعبير عن لواعج الشوق والحنين في غزله ولهوه واستعطافه وشكواه من الدهر، وعبر ابن عمار في شعر الاستعطاف والشكوى عن هواجس قلبه، وشكوك نفسه، وغدت الطبيعة في شعرهما مسرحاً للضحك واليبكاء وملهاةً ومأساةً في الوقت ذاته أما المعتمد فظل شعره نظماً مكثوراً لكنه جميل في توشيته بألوان الطبيعة الزاهية حتى وقع في الأسر فانفجر ينبوع شعره صافياً ومؤثراً إلى أبعد حدود التأثير بما فاق فيه قرينيه وغيرهما من شعراء الأندلس.

وتميز شعر ابن عمار بالمطالع الطبيعية في قصائده، بينما تميز ابن زيدون بالمطالع الغزلية، ولم يكن لشعر المعتمد مطالع محددة فأكثره مقطعات أو شعر ألم في السجن يأخذ طابعاً المباشرة.

ونجح ابن زيدون في اختيار الموسيقى الداخلية والخارجية في قصائده فلقبوه (بحثري المغرب)، وقصر عنه ابن عمار في ميدان الموسيقى الشعرية والتعبير الفنية. لكن شعره فاق شعر ابن زيدون، ولم يكن أقل تأثيراً من شعر المعتمد لاسيما في غرضي الشكوى والمعاناة.

ولم يستطع المعتمد وابن عمار أن يصلا إلى سوية ابن زيدون من حيث كثرة أشعاره، وخبرته، لأنه كان أكثر علماً وبخاصة في مجال التاريخ.

وكانت معاني الشعراء الثلاثة بسيطة مطروقة، والديباجة سهلة، وحققوا التجارب الفنية والموسيقى بعبقرية فريدة وفنية عالية عكست صورة الحياة في بياضها وسوادها، ولهوها وجدها، وأفراحها وأحزانها. ونظموا في أشعارهم حضارة القرن الخامس وترقته، وبذخ الملوك ووزرائهم فيه، وإغراقهم في اللذائذ، وغدت أشعارهم معارض فنية لأواني الفضة والذهب في قصور نفوح منها روائح العطور من مسك ونذ وكافور.

وصفوة القول: كان ابن زيدون أستاذ الثلاثة، وكان ابن عمار موجهاً للمعتمد، وأثر كل منهم في الآخر كما تأثر به تأثيراً كبيراً جداً، وبخاصة في ميدان الشعر وتبادل الشعراء الثلاثة التأثير والتأثير في أشعارهم بغير حدود.

المصادر والمراجع

— جنوة المقتبس في نكر ولاة الأندلس. للحميدي، أبو عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح الأزدي ت 488، الدار المصرية 1966م.

علماء اللغة العربية بين الآراء و المواقف

إعداد : لخضر لعسال^(*)

تمهيد:

يكون من الجراءة أن يقرّ المرء بأنّ مناهج البحث الحديثة دافع قويّ للمراجعة ومحرك فعال للتنقيب في التراث بقناعة، فإن تسلّح الباحث المقدم على ذلك بصبر شديد يريح النفس من الشعور بالاضطراب والحيرة في غالب الأحيان التي يدار أمامه الحديث عن موضوع اللغة العربية، ومتى وجدت فرصة نقاش مصادرها وأصولها، فلننّ حاله الحظّ في الوقوف عند ما يثلج الصدر ويعين الفكر، ويصحّ اتجاه الأذهان، ويقم الصرح اللغويّ لهذه المنطوقه بألسن مرت عليها الدهور، وكابدتها العصور، لذلك من خير الأمور. ولعلها من اللغات النادرة الوجود التي لا تبرح تصارع وتقاوم، وما لها من نصير إلاّ ممن رضع برضابها العصير، وليس ممن ران على ألسنتهم صدأ الضرائر الكدر، وأبي إلا أن يكابر.

إنها لغة العرب التي جمعت في صحف مطهرة، لا يستطيع كلّ البشر أن يمسوا منها جزءاً ولو كان يسيراً، فما على من يعادياها إلا الاعتراف والوقوف وقفة الحق بالشهادة الصادقة بفضلها وريادتها، ولكن ما لأبنائها صادّين؟ وعن حماها غافلين؟

ولأجل أن يكون لنا نصيب من تلك الجراءة بدا لنا العودة إلى جمع بعض الآراء والمواقف التي شكّل نواة الاختلاف الذي يمكننا من الفائدة العلمية التي تجعل هذه اللغة باقية مع مرّ الزمن، وذلك الاختلاف لا ينقص من شأنها شيئاً، بل يرفعه بفتح مساحة البحث المستمر. فكان البدء بتسجيل

^(*) أستاذ جامعي جزائري.

آراء العلماء في بعضهم سلباً أو إيجاباً مع تناقضها، ثم تعقيها بمواقف بعضهم الآخر تجاه غيره. وبذلك يتأكد لنا تباين علماء العربية بحرية الرأي والموقف في غالب الأحيان، ولو كان في أحيان أخرى من هذا ما يدل على التعصب والمخالفة ليس إلا.

وما نجنيه نحن اليوم من كل ذلك هو الاستفادة مما يعيننا في استغلال الهفوات والسقطات لتجنبها، والدفع بهذه العربية إلى الاستمرار في الوجود، وتمكينها من متابعة علوم العصر بدون أي عقدة. وذلك بأن نوظف منها ما يصلح ولا نكثر الجدال فيما لا ينفع، وترك مجال حرية البحث مفتوحاً لثبوت حيط الحقيقة من زبدها. (فأما الزيدُ فيذهبُ جفاءً وأما ما ينفعُ الناسَ فيمكثُ في الأرضِ) (2)

وليس جمع بعض الآراء والمواقف الصادرة من علمائنا الأجلاء إلا لمحة إلى الدعوة إلى ضرورة التنبيه عند نقلها منفردة حتى لا يظلم أي منهم في أي مجال علمي من مجالات علوم العربية، واستحسان التريث وعدم التسرع في إصدار الأحكام المتسرة التي قد تضر بتراثنا. ومن أجل ذلك ارتأيت أن يكون هذا المقال ماراً عبر ثلاثة عناصر هي:

1- آراء بين النقد والطمع.

2- مواقف بين الخوف والزيغ.

3- شهادات واعترافات.

فرجائي كبير أن تكون هذه العبارات المختلفة والمنقولة هامة ناعمة في تحريك أعين الباحثين للاطلاع والاكتشاف وتحقيق المزيد مما تزخر به، ولا شك في أنها وفيرة مخبأة بين طياتها تحتاج إلى من يظهرها لمن يجد فيها ما يريد. إذ أن ما جاء في هذا الوطن من الصفحات غيض من فيض بالنظر إلى ثراء تراثنا العلمي من النوادر والمجالس والأمالى والمعاجم والموسوعات والشروح المختلفة والمتنوعة.

أولاً: بين النقد والطمع:

إنها آراء متضاربة ومختلفة، بل إنها قد تكون متضادة، لأنك تجد رأياً لعالم في آخر، ثم يأتي فيناقضه ويميل إلى معارضه، وهنا يمكن عرض قضية مراجعة اللغة العربية على البحث العلمي الحديث، للوقوف عند الأسلم منها والأفيد للسان اليوم للخروج من دائرة الخلاف المسيء لها، وخاصة أن هناك إشارات إلى الهفوات والأغلاط بصريح العبارة في كثير من الأحيان عبر ما نقلته المعاجم الموسوعية كلسان العرب، وأنه في غالب الأمر أنك تجد الرأي مبنياً على مبدأ (الثقة)، ولذلك صنف العلماء في طبقات. والسؤال الممكن هو: ما هو المقياس الحق لأن يحوز الشخص مبدأ (الثقة)؟

وما يسجل من سوابق البحث العلمي المبني على الحجة والبرهان المقبول ما بدا من ابن جني

(2) - سورة الرعد من الآية 17.

(3) بتعليله للقضايا ومناقشته للآراء بعقل مفتوح وهدوء رزين من كل الأوجه بعيداً عن أي تعصب ظاهر إلا من باب النقد العلمي، وهو يعدّ تلك الاختلافات مصدراً هاماً في الدراسة اللغوية حيث يقول: «وإذا كانت هذه المناقشات والمناقشات موجودة بين السلف القديم، ومن بآء فيه بالمنصب والشرف العميم، ممن هم سرُج الأنام، والمؤتم بهديهم في الحلال والحرام، ثم لم يكن ذلك قادحاً فيما تنازعوا فيه، ولا غاضباً منه، ولا عائدنا بطرف من أطراف التبعية عليه، جاز مثل ذلك أيضاً في علم العرب الذي لا يخلص جميعه للذين خلوص الكلام والفق له» (4). فعلماء العرب عنده مصدر ثقة مع اختلاف آرائهم، وليس في ذلك مانع من التعلّم منهم، إن كان منهم ما يصلح الاحتجاج به.

ومن الذين تعرّضوا للطعن رواد اللغة العربية كسيبويه (5) والأخفش (6) إذ قال أبو حاتم (7): ولا نقول العرب: الكل ولا البعض، وقد استعمله الناس حتى سيبويه والأخفش في كتبهما لقلّة علمهما بهذا النحو، فاجتنب ذلك فإنه ليس من كلام العرب» (8). ولم يتوقف عند هذين العلمين فقط بل طعن في مجموعة أخرى من المدرّسين ومن الرواة الكبار، وبيّن من هم أهل ثقة عنده ليظهر منبع مصادرهم العلمية في مكان آخر جاء حيث قال: فإذا فسّرت حروف القرآن المختلف فيها، أو حكيت عن العرب شيئاً فإنما أحكيه عن ثقات منهم، مثل أبي زيد (9) والأصمعي (10) وأبي عبيدة (11) ويونس وثقات فصحاء الأعراب وحمله العلم، ولا ألتفت إلى رواية الكسائي (12) (13) والأحمر (14) والأموي (15) والفرّاء (16) ونحوهم، وأعوذ بالله من شرّهم» (17) فهو هنا يجاهر بخلافه لمجموعة معينة مذكورة بالأسماء بعد أن أشار إلى ثقته بأخريين من الفصحاء والعلماء. ولكن الكسائي عند ابن جنّي ثقة حيث قال عنه: «وكان هذا الرجل كثيراً في السداد والثقة عند أصحابنا» (18) وجاء في

(3) — هو أبو الفتح عثمان بن جني، من أشهر تلامذة أبي علي الفارسي، له كتب كثيرة أشهرها الخصائص والمنصف شرح تصريف المازني وسر صناعة الإعراب، وشرح ديوان الشّبي، توفي سنة 392هـ.

(4) — الخصائص 3/312.

(5) — هو أبو بشر عمرو بن قنبر، صاحب الكتاب المشهور في لغة العرب، توفي حوالي 180هـ.

(6) — هو سعيد بن مسعدة المعروف بالأخفش الأوسط، ناقل كتاب سيبويه، تـ حوالي 215هـ.

(7) — هو أبو سعيد سهل بن محمد، توفي سنة 255هـ.

(8) — اللسان 7/119.

(9) — سعيد بن أوس الأنصاري، تـ حوالي 215هـ. الفهرست ص 246.

(10) — هو أبو سعيد عبد الملك بن قنبر تـ 215هـ عن ثمان وثمانين سنة. الأعلام 4/162.

(11) — هو أبو عبيدة عمر بن الشّبي، توفي سنة 209 أو 208 أو 211هـ، بنية الرواة 2/294.

(12) — شهر أبو عبد الرحمن يونس بن حبيب، مات حوالي 183هـ الفهرست ص 197.

(13) — هو علي بن حمزة بن عبد الله، من القراء السبعة من أهل الكوفة، توفي حوالي 189 أو 187هـ.

(14) — هو خلف بن حيان عرف بانتحال شعر العرب وينسب إلى نفسه. الفهرست ص 226.

(15) — هو عبد الله بن سعيد، وله من الكتب: كتاب النوادر وكتاب رحل البيت. الفهرست ص 221. لم يذكر تاريخ وفاته.

(16) — هو أبو زكريا يحيى بن زياد أخذ عن الكسائي النحو والقراءات، تـ 207هـ.

(17) — مراتب المحوطين لأبي الطيب اللّغوي ص 143.

(18) — الخصائص 2/90.

المزهر حديث عن سيبويه أنه "أخذ النحو عن الخليل جماعة لم يكن فيهم ولا في غيرهم من الناس مثل سيبويه. وهو أعلم الناس بالنحو بعد الخليل".⁽¹⁹⁾ وعن الكسائي أنه "كان عالم أهل الكوفة غير مدافع.. وأجمعوا على أنه أكثر الناس رواية كلهم وأوسعهم علماً".⁽²⁰⁾

وهما هو من طعن في أبي حاتم السجستاني نفسه ورّد عليه، قال: "وقرأ عاصم⁽²¹⁾: شئان، بإسكان النون، وهذا يكون اسماً كأنه قال: ولا يجرنكم بغيض قوم. قال أبو بكر⁽²²⁾: وقد أنكر هذا رجل من أهل البصرة يُعرف بأبي حاتم السجستاني معه تعدُّ شديد وإقدام على الطعن في السلف. قال: فحكيت ذلك لأحمد بن يحيى⁽²³⁾، فقال: هذا من ضيق عطفه وقلة معرفته، أما سمع قول ذي الرمة⁽²⁴⁾:

فأقسم لا أدري أجولانُ غبيرةً تجوّدُ بها العينانُ أخرى أم الصبيرةُ

قال: قلت له هذا وإن كان مصدرًا ففيه الواو. فقال: قد قالت العرب: وشكأن ذا إهالةً وحقنا، فهذا مصدر وقد أسكنه"⁽²⁵⁾.

ولكن ابن النديم⁽²⁶⁾ ينقل ما في شأنه خلاف ذلك عن المبرّد⁽²⁷⁾ يتحدّث عن السجستاني قال: كان حسن المعرفة بالعروض، كثير التأليف للكتب في اللغة، يقول الشعر، صادق الرواية، وعليه اعتمد أبو بكر بن دريد⁽²⁸⁾ في اللغة⁽²⁹⁾. وقال عنه ابن جني أيضاً: "ولم نر أحداً من أشياخنا فيها كأبي حاتم...".⁽³⁰⁾ وفي المزهر للسيوطي أنه كان في نهاية الثقة والإتقان والعلم الواسع بالإعراب، وكتبه في نهاية الاستقصاء والحسن والبيان، وزعموا أنه كان يُظهر السنة ويضمّر الاعتزال⁽³¹⁾. ولعل هنا إشارة إلى أحد أسباب الطعن وهو الاتجاه المذهبي للسجستاني.

(19) 405/2.

(20) المزهر 2/407.

(21) هو أبو بكر أبي النحود، أحد القراء السبعة، تـ 128هـ. الفهرست ص 143. (وشئان من قوله تعالى: ﴿وهو لا يجرنكم شأن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا﴾ و﴿ولا يجرنكم شأن على ألا تعملوا أعدوا هو أقرب للنوى﴾.

سورة المائدة، من الآيتين 2 و8 على الترتيب.

(22) هو أبو بكر محمد بن القاسم، أخذ عن أبيه وعن ثعلب، تـ 328هـ. الفهرست ص 338.

(23) وهو المعروف محمد بن القاسم، أخذ عن أبيه وعن ثعلب، تـ 291هـ. الفهرست ص 334.

(24) هو أبو الحارث غيلان بن عقبة العدوي، شاعر إسلامي، توفي سنة 117هـ. الشعر والشعراء 1/506.

(25) اللسان 1/101.

(26) صاحب كتاب الفهرست، توفي سنة 380هـ.

(27) هو أبو العباس محمد بن يزيد الأزدي البصري، المُلقب بالبرد، من مؤلفاته الكثيرة: الكامل والمتنضب، توفي عام 285هـ.

(28) صاحب جوهرة اللغة وكتاب الاشتقاق، توفي سنة 321هـ.

(29) الفهرست ص 263.

(30) الخصائص 1/244.

(31) اللسان 2/408.

وطعن الأصمعيّ الذي نقل الكثير من الشعر العربيّ لقوة حفظه، ومع ذلك فلآخرين رأي فيه حيث كان أبو عبيدة إذا ذكر الأصمعيّ قال: ذلك رجل نتفة⁽³²⁾ أي لم يستقص كلام العرب. وعنه أيضاً. قال الفراء... ولم يكن الأصمعيّ نحوياً⁽³³⁾.

ولكن لآخرين رأي مختلف تماماً، لأنّ الأصمعيّ ورد ضمن الطبقة الثانية عند الأزهرّي⁽³⁴⁾ صاحب كتاب تهذيب اللغة مبرزاً إشادة العلماء به واعترا فهم بفضلهم في الحفظ والرواية. وهو الرأي نفسه عند ابن جنّي حين ظهر مدافعاً عنه ورافعاً تصحيحه قول الحطيئة⁽³⁵⁾:

وغررتني وزعمت أنّي
ك لابن الصيف تامر

فأنشده: لا تنّي بالصيف تامر، أي: تأمر بإنزاله وإكرامه. وتبعد هذه الحكاية في نفسي لفضل الأصمعيّ وعلوه، غير أنّي رأيت أصحابنا على القديم يسندونها إليه ويحملونها عليه⁽³⁶⁾. وينقل السيوطي أنّ الأصمعيّ كان اتقن القوم باللغة وأعلمهم بالشعر وأحضرهم حفظاً⁽³⁷⁾. ونقل كذلك في شأنه عن أبي الطيّب اللغويّ أنه قال: "ولم يرَ الناسُ أحضراً جواباً وأتقن لما يحفظ من الأصمعيّ"⁽³⁸⁾. ثم يشير إلى بعض المنافسة بين هؤلاء العلماء بالقول "وكان أبو زيد وأبو عبيدة يخالفانه ويناونانه كما يناونهما، فكأنهم كان يطعن على صاحبه بأنّه قليل الرواية، ولا يذكره بالتزوير ولا يتهم أحدهم صاحبه بالكذب، لأنهم يبعدون عن ذلك"⁽³⁹⁾.

ومن جهة أخرى نعث على رأي في أبي عبيدة الذي أنقص من شأن الأصمعيّ حيث قال أبو الهيثم: ⁽⁴⁰⁾ وكان أبو عبيدة صاحب أخبار وغريب ولم يكن له معرفة بالنحو⁽⁴¹⁾. وهو ما يثبتّه ثعلب⁽⁴²⁾ بقوله: كان أبو عبيدة يرى رأي الخوارج وإذا قرأ القرآن قرأه نظراً، وله غريب القرآن ومجاز القرآن، وكان مع معرفته إذا أنشد بيتاً لم يقم بإعراجه. ولما مات لم يحضر جنازته أحد لأنّه لم يكن يسلم منه شريف ولا غيره⁽⁴³⁾. وكذلك قال عنه أبو عثمان المازني⁽⁴⁴⁾: "إنّ أبا عبيدة أجبى

(33) _ اللسان 314/ 7.

(34) _ هو أبو منصور محمد بن أحمد (282 - 370م).

(35) _ شاعر مخضرم بين المجاهلية والإسلام كان مذهب الإسلام، سليل اللسان في حياته، توفي سنة حوالي 55 هـ 677م أو 45

هـ / 665م. الأعلام 118/ 2.

(36) _ الخصائص 282/ 3.

(37) _ المزهري 403/ 2.

(38) _ المزهري 404/ 2.

(39) _ نفسه.

(40) _ توفي في 276 هـ.

(41) _ اللسان 475/ 4.

(42) _ هو أبو العباس أحمد بن يحيى، توفي سنة 291 هـ.

(43) _ الفهرست ص 238.

من أن يعرف مثل هذا" (45).

و(هذا) هنا في هذه العبارة هي قضية دخول علامة التانيث على علامة تانيث بحيث يرفضها السحاة، وذلك ما كان أبو عبيدة يستغربه لوجود أمثلتها عنده نحو: بُهْمَى وَبُهْمَاءُ، والتي يعتبرها ابن جنّي من باب عكس التقدير أو اختلاف التقديرين في حالين مختلفين كما هو عند أبي عثمان (46)، إذ يرى أن ألف بهمي للتانيث وعندما تحقّقها تاء التانيث يتحوّل الحكم إلى اعتبار الألف للإلحاق. (47) والأزهري يرى فيه ذلك إذ قال:

وأبو عبيدة صاحب معرفة بالفريسي وأيام العرب، وهو بليد النظر في باب النحو ومقاييسه: (48) فكّلها آراء تعترف بقدرة أبي عبيدة بمعرفة الفريسي والأخبار ولكنه ليس قوياً في علم النحو.

ويبدو أن طريقة تصنيف كتب التراجم والأعلام في (طبقات) تدلّ على التفضيل ما بين العلماء والشعراء والرواة. فقد قال الأزهري في مقدّمة تهذيبه: "وإذا فرغنا من ذكر الأثبات المتقين والثقات المبرزين من اللّغويين.. فلنذكر بعقب ذكرهم أقواماً اتسموا بسمّة المعرفة وعلم اللّغة.. فمن الممتنّمين: اللّيث بن المظفر (49) الذي نحل الخليل بن أحمد (50) تأليف كتاب العين جملة ليُفقهه باسمه ويرغب فيه من حوله" (51). ثمّ يعرض طعن العلماء فيه ممّا دفعه إليّ تتبّع موادّ هذا الكتاب، فيذكر دوره في تنقيحه وتصويبه بالتنبيه في المكان المناسب من كتابه. ويؤكد هذا الرأي في مناسبة أخرى جاء فيها قال اللّيث: التوام ولدان معاً، ولا يقال: هما توأمان، ولكن يقال: هذا توأم هذه وهذه توأمته، فإذا جمعا فهما توأم. قال أبو منصور (52): أخطأ اللّيث فيما قال، والقول ما قال ابن السكّيت (53)، وهو قول الفراء والنحويين الذين يوثق بعلمهم، قالوا: يقال للواحد توأم، وهما توأمان إذا ولدا في بطن واحد. (54)

وقال ابن جنّي عن اللّيث صاحب العين: "وذاكرت أبا عليّ (55) - رحمه الله - يوماً بهذا

(44) - هو أبو عثمان بكر بن محمد بن بنية، صاحب كتاب التصريف الذي شرحه ابن جنّي، توفي سنة 247هـ، وقيل 249هـ.

(45) - الخصائص 1/ 273، ولسان العرب 4/ 14 (آخر).

(46) - هو المازني المذكور.

(47) - تراجع الخصائص 1/ 273، ولسان العرب 4/ 14 (آخر).

(48) - اللسان 15/ 59.

(49) - كان مصاحباً للخليل يتلمذ عليه حتى تيل بأنه هو الذي نقل كتاب العين. الفهرست ص 202. ولم يذكر تاريخ وفاته.

(50) - المعروف بالفراهيدي أو الفرهودي، مؤسس علم العروض وعلم المعاجم، وهو أستاذ كثير من العلماء أشهرهم سيبويه، توفي سنة 170هـ وقيل: 175هـ.

(51) - تهذيب اللّغة 1/ 28 و 29.

(52) - هو الأزهري المذكور.

(53) - هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق السكّيت توفي سنة 244هـ.

(54) - اللسان 12/ 62.

(55) - هو أستاذ ابن جنّي أبو عليّ الفارسي، 377هـ.

الكتاب فأساء نثاء⁽⁵⁶⁾. أي وصفه وذكره. ويؤكد ابن جنبي نفسه رأيه فيه مرة أخرى قائلاً: "وأما كتاب العين ففيه من التخليط والخلل والفساد ما لا يجوز أن يُحمل على أصغر أتباع الخليل فضلاً عن نفسه، ولا محالة أن هذا التخليط لحق هذا الكتاب من قبل غيره"⁽⁵⁷⁾. ولكن في الفهرست⁽⁵⁸⁾ ما يخالف ذلك ليدل على فضله حيث ورد فيه "وكان الليث من الفقهاء والزهاد"⁽⁵⁹⁾. ومن المعروف أن الليث بن المظفر كان الطريق الوحيد إلى كتاب العين المنسوب إلى الخليل بن أحمد، لأنه أخذ عليه وصحبه زمناً إلى آخر حياته حتى نقل عنه هذا الكتاب الشهير بين أهل العلم بالرغم مما قيل فيه. ويحتمل أن يكون ذلك الخلط في كتاب العين بسبب تصحيف النسخ والوراقين، وما أدخل عليه مما ليس من الأصل.

وقال الأزهرى بعد ذلك عن قطرب⁽⁶⁰⁾: "وكان متهماً في رأيه وروايته عن العرب. أخبرني أبو الفضل المنزري⁽⁶¹⁾ أنه حضر أبا العباس أحمد بن يحيى⁽⁶²⁾ فجرى في مجلسه ذكر قطرب، فجهته ولم يعبا به"⁽⁶³⁾ وقال عنه كذلك: "وقطرب ليس من الثقات"⁽⁶⁴⁾.

ولكن لابن النديم رأي عكس ذلك حين قال عنه: "وكان ثقة فيما يحكيه"⁽⁶⁵⁾ وفي المزهري أنه "كان حافظاً للغة كثير النوادر والغرائب"⁽⁶⁶⁾ وعن ابن مسلم الدينوري المعروف بابن قتيبة⁽⁶⁷⁾ قال الأزهرى: "وما رأيت أحداً يدفعه عن الصدق فيما يرويه عن أبي حاتم السجزي⁽⁶⁸⁾، والعباس بن الفرج الرياشي⁽⁶⁹⁾، وأبي سعيد المكفوف البغدادي⁽⁷⁰⁾."

فأما ما يستدبر فيه برأيه من معنى غامض أو حرف من علل التصريف والنحو مشكل، أو حرف غريب، فإنه ربما زل فيما لا يخفى على من له أدنى معرفة. وألفيته يحدث بالظن فيما لا

(56) _ الخصائص 3/ 200 و 291.

(57) _ المصدر نفسه 291.

(58) _ كتاب ابن النديم.

(59) _ الفهرست ص 202.

(60) _ هو محمد بن المستنير تلميذ سيبويه، تـ 206هـ.

(61) _ هو أبو الفضل محمد بن أبي جعفر المنزري المروزي أحد شيوخ الأزهرى، توفي سنة 229هـ، أخذ عن ثعلب والمزود.

(62) _ هو ثعلب المذكور.

(63) _ تهذيب اللغة 1/ 30.

(64) _ اللسان 5/ 339.

(65) _ الفهرست ص 239.

(66) _ 2/ 405.

(67) _ هو أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، عاش ما بين 213 و 270هـ. الفهرست ص 247 و 248.

(68) _ نسبة إلى سحنان كما يقال: السحنان. _ توفي سنة 250هـ أو 255.

(69) _ عاش بين 177 و 257هـ. قتل عند دخول الزنج إلى البصرة.

(70) _ بذكرة الأزهرى ضمن الطبقة الثالثة دون أن يشمر إلى وفاته. التهذيب 1/ 24.

يعرفه ولا يحسنه. ورأيت أبا بكر بن الأنباري⁽⁷¹⁾ ينسبه إلى الغفلة والغباوة وقلة المعرفة⁽⁷²⁾. فابن قتيبة ثقة في الرواية وضعيف في الدراية. ولعل السبب راجع إلى أنه قد خلط علمه بحكايات عن الكوفيين لم يكن أخذها عن ثقات⁽⁷³⁾.

وقال عن ابن دريد صاحب معجم جمهرة اللغة: "وممن ألف في عصرنا الكتب فوسم بافتعال العربية وتوليد الألفاظ التي ليس لها أصول، وإدخال ما ليس من كلام العرب في كلامهم أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي صاحب كتاب الجمهرة وكتاب اشتقاق الأسماء، وكتاب الملاحن حضرته في داره ببغداد غير مرة، فرأيته يروي عن أبي حاتم، والريثي، وعبد الرحمن ابن أخي الأصمعي، فسألت إبراهيم بن محمد بن عرفة الملقب بنفطويه⁽⁷⁴⁾ عنه فاستخف به، ولم يوثقه في روايته. ودخلت يوماً عليه فوجدته سكران لا يكاد يستمر لسانه على الكلام من غلبة السكر عليه، وتصفحت كتاب الجمهرة له فلم أجد دالاً على معرفة ثاقبة، وعثرت منه على حروف كثيرة أزالها عن وجوها"⁽⁷⁵⁾

وقد شك السيوطي⁽⁷⁶⁾ في هذا الرأي مدافعاً عن ابن دريد قائلاً: "معاذ الله، هو بريء مما رمي به، ومن طالع الجمهرة رأى تحريره في روايته.. ولا يقبل فيه طعن نفطويه، لأنه كان بينهما منافرة عظيمة، بحيث إن ابن دريد هجاه بقوله:

لو أنزل الوحي على نفطويه
وشاعر يدعى بنصف اسمه
أحرقه الله بنصف اسمه
وهجا هو ابن دريد بقوله:
ابن دريد بقرة
ويدعي من حمقه
وهو كتاب العين إلا أنه قد غيره

(71) هو محمد بن القاسم، أخذ النحو عن ثعلب، توفي حوالي 328هـ. الفهرست ص 338.

(72) التهذيب 31/1.

(73) الزهر 2/409.

(74) عاش بين 244 و323هـ.

(75) التهذيب 31/1.

(76) هو عبد الرحمن حلال الدين السيوطي، صاحب العشرات من المؤلفات في كل العلوم العربية والقرآنية، أشهرها الزهر في علوم اللغة وأنواعها، تـ عام 911هـ.

وقد تقرر في علم الحديث أنّ كلام الأقران في بعضهم لا يقدح. (77) وذكر أنّ من يترع من أصحاب أبي حاتم أبو بكر بن درة الأزدي، فهو الذي انتهى إليه علم لغة البصريين، وكان أحفظ الناس وأوسعهم علماً، وأقدرهم على شعر. (78)

وكان لابن جني رأي في كتاب الجمهرة مخالف للسيوطي ويؤكد رأي الأزهري جاء فيه قوله: "وأما كتاب الجمهرة ففيه أيضاً من اضطراب التصنيف وفساد التصريف ما أعز وأضعه فيه، لبعده عن معرفة هذا الأمر. ولما كتبه وقعت في متونه وحواشيه جمعاً من التثنية على هذه المواضع مما استحيت من كثرته، ثم لما طال عليّ أومات إلى بعضه، وأضربت ألبّة عن بعضه". (79)

ولم يسلم الجاحظ (80) من هذا التجريح، فقال الأزهري: "أخبرني المنذري قال: قال أبو العباس (81): كان الجاحظ كذاباً على الله وعلى الرسول (ﷺ) وعلى آله وعلى الناس، وروي عن أبي عمرو (82) أنّه جرى ذكر الجاحظ في مجلس أبي العباس أحمد بن يحيى فقال: أمسكوا عن ذكر الجاحظ، فإنه غير ثقة ولا مأمون. قال أبو منصور: وعمرو بن بحر الجاحظ روي عن الثقات ما ليس من كلامهم، وكان أوتي بسطة في لسانه وبيانا عنياً في خطابه ومجالاً واسعاً في فنونه، غير أنّ أهل العلم والمعرفة نموّه وعن الصدق دفعوه". (83)

ولكن ابن جني بيّن احترامه لمن سبقه من العلماء على خطئهم كما يذكر قوله في الجاحظ: "ورحم الله أبا عثمان" (84) وهاهو ينتهي على أولئك الذين طعن في علمهم حيث قال: "وهذا الأصمعي وهو صنّاجة الرواة والنقلة، وإليه محطّ الأعباء والثقل، ومنه تجني الفقر والمُح، وهو ريحانة كل مغتني ومصطبح، كانت مشيخة القراء وأمانتهم تحضره، وهو حدّث، لأخذ قراءة نافع (85) عنه.. فأما إسفاف من لا علم له، وقول من لا مُسكة به: إنّ الأصمعي كان يزيد في كلام العرب، ويفعل كذا، ويقول كذا، فكلام معفو عنه، غير معبوء به، ولا منقوم من مثله... ويكفيك من ذا خشنه أبي زيد وأبي عبيدة، وهذا أبو حاتم للأمس وما كان عليه من الجدّ والانهماك والعصمة الاستمسك. وقال لنا أبو عليّ - رحمه الله - يكاد يُعرف صدق أبي الحسن (86) ضرورة.. هذا إلى ما يعرف

(77) - الزهر 1/ 93 و 94.

(78) - الزهر 2/ 409.

(79) - الخصائص 3/ 291.

(80) - هو عمرو بن بحر صاحب كتاب البيان والتبيين وكتاب الحيوان والبعلاء، توفّي في 255هـ.

(81) - هو ثعلب كما هو ظاهر بعد.

(82) - لعله أبو عمر الزاهد غلام ثعلب لأنه لازمه وتعلّم عليه، تـ سنة 345هـ.

(83) - اللسان 7/ 437. مراجع التهذيب 1/ 30.

(84) - الخصائص 1/ 186.

(85) - هو نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم، أحد القراء السبعة، تـ بالمدينة سنة 169هـ.

(86) - هو الأخفش الأوسط.

عن عقل الكسائي وعفته، وظلّفه ونزاهته.. وحسبنا من هذا حديث سيبويه، وقد حطّب بكتابه — هو ألف ورقة — علماً مبتكراً ووضعا متجاوزاً لما يسمع ويرى". (87)

وفي مناسبة أخرى نجد طعناً آخر فحواه في لسان العرب إذ قال أبو سعيد (88): وللعرب ألفاظ في هذا الباب لم يعرفها أبو عبيد، وهذه مشاخة في اللفظ واستخفاف بالعلماء، وأبو عبيد (رحمه الله) لم يخف عنه ذلك.. وليس هذا الانتقاد بشيء.. وهذا انحمال من أبي سعيد على أبي عبيد، والله أعلم". (89) ويرى الأزهرى أبا عبيد أنه كان ديناً فاضلاً عالماً أديباً فقيهاً صاحب سنة". (90) وورد في الفهرست أنه "كان ذا فضل ودين وسرّ ومذهب حسن". (91)

ويأتي دور ابن سيدة 10 ليدلي بدلوه في هذا المحلّ بتدخّله مصوّباً أخطاء لغوية، فيقول: "وقال أبو حنيفة (92): التوقيف: عقّب يُلوى على القوس رطباً لينا حتى يصير كالحلقة، مشتق من الوقف الذي هو السوار من العاج، هذه حكاية أبي حنيفة، جعل التوقيف اسماً كالتمتين والتبتيب، قال ابن سيدة: وأبو حنيفة لا يؤمن على هذا، إنّما الصحيح أن يقول: التوقيف أن يلوى العقّب على القوس رطباً حتى يصير كالحلقة، فيعبر عن المصدر بالمصدر إلا أن يثبت أن أبا حنيفة ممن يعرف مثل هذا، قال: وعندي أنه ليس من أهل العلم ولذلك لا آمنه عليه وأحمّله على الأوسع والأشيع". (93) يريد أن الشرح ينبغي أن يكون المصدر يقابل المصدر أي التوقيف مع المصدر المؤول أن يلوى.

وقال ابن سيدة: فأما الشرب فاسم لجمع شارب كركب ورجل، وقيل: هو جمع، وأما الشروب فعندي فجمع شارب كشاهد وشهود، وجعله ابن الأعرابي (94) جمع شرب، قال: وهو خطأ، قال: وهذا ممّا يضيّق عنه مجلس ابن الأعرابي: "وكان يحضره زهاء مئة إنسان، وكان يُسأل ويُقرأ عليه فيجيب من غير كتاب.. ولم يُر أحد في علم الشعر أغزر منه". (95) وفي الحقيقة أن من كان بهذه المنزلة لا يليق أن يستهان به.

وينتقد أبو حيّان النحوي (96) الزمخشري (97) مدافعاً عن قراءة ابن عامر (98): "وأعجب

(87) — الخصائص 314/3 و315.

(88) — هو أبو سعيد البغدادي الضرير، لم تذكر وفاته. مقدمة التهذيب 24/1.

(89) — نفسه.

(90) — مقدمة التهذيب 91/1.

(91) — الفهرست ص 322.

(92) — تـ 150 هـ.

(93) — اللسان 361/9.

(94) — تـ 230 هـ وكان مولده ليلة وفاة أبي حنيفة 150 هـ.

(95) — الفهرست ص 313.

(96) — أحد أعلام الأندلس يعرف بأبي حيّان النحوي، صاحب البحر المحيط في تفسير القرآن، ونزهة الطرف في علم العرف وغيرهما، تـ 745 هـ.

(97) — هو أبو التّاسم محمود بن عمر، من أشهر كتبه: الكشاف في تفسير القرآن، والمنفصل في علم العربية، ومعجم أساس البلاغة،

تـ 745 هـ.

لعجمي ضعيف في النحو يردّ على عربيّ صريح محض قراءة متواترة موجود نظيرها في لسان العربيّ". (99) وفي مغني اللبيب لابن هشام (100) رأي مناقض إذ جاء عنه ما يؤيد الزمخشريّ ويضادّ أبا حيّان قال: "للبانيّين في الاعتراض اصطلاحات مخالفة لاصطلاح النحويّين، والزمخشريّ يستعمل بعضها كقوله تعالى: ﴿ونحن له مسلمون﴾ (101): ويجوز أن يكون حالاً من فاعل (نعبد) أو من مفعوله لاشتمالها على ضميريهما، وأن تكون معطوفة على (نعبد) وأن تكون اعتراضية مؤكدة، أي من حالنا أنا مخلصون له التوحيد، ويردّ عليه مثل ذلك من لا يعرف هذا العلم كأبي حيّان توّهما منه أنّه لا اعتراض إلّا ما يقوله النحويّ وهو الاعتراض بين شيئين متطالبين". (102) ففي هذا القول طعن صريح في أبي حيّان ودفاع عن الزمخشريّ.

ثانياً: مواقف بين الخوف والزيغ:

يتمسّل هذا في سكوت العلماء بل ووقفهم موقف التبرير لأخطاء ارتكبها حكّام وأجموا عن كشفها، إذ ذهبوا إلى إيجاد ما يمكن من تخريج يناسب الأمر إرضاء لهم، أو طمعا في الرزق أو أحياناً خشية التعرّض لهجاء الشعراء أو ركوب سهوة الغرور والأنانيّة أو نزولاً عند الميول الشخصية التي كان لها الأثر البالغ في توسيع هوة الخلافات النحويّة، حتى أضحي علم النحو تجارة مصنوعة معروضة للبيع لمن رغب فيما يريجه من مجابيات أو مباحلات أو صراعات.

فمن ذلك ما ورد من مداراة النحاة للشعراء الهجائيين كبشّار من برد (103) مع سيبويه وقيل مع الأخفش الذي بكى حينما توّعه لأنّه خاف من نسانه السليط، فأجبره على الاستشهاد بشعره. (104)

ومنه التقرّب من الحكّام على حساب العربيّة وخصائصها أو لتأثير المذاهب الفلسفيّة والفقهية إلى درجة التعصّب لها مثل شأن ابن مضاء القرطبيّ (105) الذي لم يقم بهدم نظرية العامل في الإعراب حباً في اللّغة أو إخلاصاً للنحو، ولكنّه كان يريد من ذلك التوتّد إلى كبار ساسة الدولة. فما داموا هم مناقضين للفقهاء المشرقيّ، فليهدم هو الأداة التي تعين على فهم هذا المذهب، وليهدم كل ما كان على نسق هذا الفقه ومنهجه (106). وذلك باستغلال منصبه لأنّه كان قاضي القضاة في عهد يعقوب بن يوسف، وقد رأى تعصّبه للظاهريّة ضدّ أصحاب المذاهب والفروع، لذلك فإنّه جريا على

(98) — وهو أحد القراء السبعة، تـ 115 هـ. الفهرست ص 145.

(99) — المدرسة النحوية في مصر والشام ص 337.

(100) — صاحب كتاب مغني اللبيب عن كتب الأعراب وشذور الذهب وشرحه وقطر الندى وشرحه ونزهة الطرف في علم

العرف وغيرها، تـ 761 هـ.

(101) — سورة البقرة، من الآية: 133.

(102) — مغني اللبيب 2/ 40.

(103) — شاعر ضرير عاش ما بين 95 و159 هـ.

(104) — براجع الأغاني 3/ 54 ورسالة الغفران ص 183.

(105) — من أعلام الأندلس، صاحب كتاب الرّة على النحاة، تـ 592 هـ.

(106) — ظاهرة الإعراب في النحو العربيّ وتطبيقها في القرآن الكريم ص 108.

سنن الدولة أو نفاقاً لسيده يوسف ثار على التفريع والتأويل في النحو وحاول تطبيق المذهب الظاهري على النحو". (107) وهذا طبعاً رأي أحد باحثي القرن العشرين الذي أشار إلى بعض أسباب تلك الخلافات منها: الخلافات المذهبية والأهواء الشخصية وطلب الرزق وإقصاء اللهجات الأخرى. (108)

ويروى أن أحد الأمراء (109) لحن في قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ» (110) برفع (ملائكته) ولم يرجع عن خطئه، فاستشار النحاة في الأمر ليخرجوا له ما يخرج من الورطة، فاستعملوا ذكاهم في التأويل على تصويب الرفع وكان ذلك على أساس عطف (وملائكته) على موضع (الله) وهو الرفع (111)، وهو في الحقيقة ما يسمى علة التوهم أو التقدير عند الكثير من النحاة. وما ذكره ثعلب عن أستاذه ابن أبي قادم (112) أنه قال: «كتب فلان إلى المأمون كتاباً فيه: وهذا المال مالاً من ماله كذا، فكتب إليه: أنكأتني بكاتب يلحن في كلامه؟ فقال: ما لحن، وما هو إلا صواب. قال ابن قادم: فدعاني المأمون، فلما أردت الدخول عليه قال لي: ما تقول لأمرير المؤمنين إذا سألك؟ قلت: أقول له: الوجه ما قال أمير المؤمنين، وهذا جائز». (113) وهو أن (مالاً) في هذا الكتاب ترفع أصلاً، ونصبها جائز، وذلك ما رآه المأمون لحناً ولم يقبله.

3. شهادات واعترافات:

غير أنه يجب نكر ما يكون من أطف المواقف من العلماء المتواضعين كالخليل بن أحمد الفراهيدي الذي لم يتجرأ أحد على الطعن فيه لما عرف عنه من علم ومكانة، وعن أبي الطيب اللغوي أنه لم يكن قبله ولا بعد مثله، وكان أعلم الناس وأذكاهم، وأفضل الناس وأتقاهم". (114) ويورد ابن جنّي عنه أنه كان يعلم الأصمعيّ شيئاً من علم العروض فعجز عن الإدراك السريع قال: وقد كان أراده الأصمعيّ على أن يعلمه العروض فتعذّر ذلك على الأصمعيّ وبُعد عنه، فيئس الخليل منه فقال له: يا أبا سعيد، كيف تقطع قول الشاعر: (115)

إذا لم تستطع شيئاً فدعه
وجاوزه إلى ما تستطيع

(107) - المرجع نفسه.

(108) - وهو الدكتور أحمد سليمان باقوت، يراجع كتاب ظاهرة الإعراب ص 107 وما بعدها.

(109) - هو محمد بن سليم أمير البصرة.

(110) - سورة الأحزاب من الآية 56.

(111) - يراجع مجالس العلماء للزجاجي ص 54.

(112) - هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله النحوي الكوفي.

(113) - مجالس ثعلب 1/ 12.

(114) - المزهر 2/ 401.

(115) - يبدو أنه الخليل نفسه.

قال: فعلم الأصمعي أن الخليل قد تأذى ببعده عن علم العروض فلم يعاوده فيه.⁽¹¹⁶⁾

وأورد أيضاً شهادة عن أستاذه فقال: "وهذا أبو علي، رحمه الله، كأنه بعدُ معنا، ولم تَبْنِ به الحال عنا، كان من تحوُّبه وتأنُّيه، وتحرَّجه كثير التوقُّف فيما يحكيه، دائم الاستظهار لإيراد ما يرويه. فكان تارة يقول: أنشدت نجرير⁽¹¹⁷⁾ فيما أحسب، وأخرى:

قال لي أبو بكر فيما أظن، وأخرى: في غالب ظنِّي كذا، وأرى أنِّي قد سمعت كذا".⁽¹¹⁸⁾

وذلك تواضع منه كبير وليس نوعاً من العجز.

ومن المواقف الجديرة بالاحترام اعتذار المبرد عن تتبُّع عثرات سيبويه وفق ما يرويه ابن جنِّي قال: "وحدثنا أبو علي عن أبي بكر عن أبي العباس أنه قال: إن هذا كتاب كُنَّا عملناه في أوان الشبيبة والحداثة، واعتذر أبو العباس منه"⁽¹¹⁹⁾ وهو إقرار صريح بالتراجع عن الموقف غير المناسب في الوقت المناسب سجَّله له تاريخ اللغة العربيَّة.

تلك كانت بعض النقول التي قد تضيء بعض الشيء سبيل التفكير عند مصادفة مثل هذه الآراء والمواقف، حتَّى لا يتسرَّع الباحث في إصدار الأحكام بناء واستناداً إليها كونها ناتجة من رواد العلوم العربيَّة، يسلم لهم من يرى فيهم النبوغ المنقطع النظير أو الأسبقية في التعلُّم والتحصيل المعرفيِّ والموسوعية فيهما، قد يسيطر أحدهم على أفكار الكثير ممَّن جاء بعدهم حتَّى سبق أن صرَّح أحدهم بالقول: "ما أضرَّ على الناس شيء من قولهم: ما ترك الأول للأخر شيئاً".⁽¹²⁰⁾

المصادر والمراجع:

1- القرآن الكريم.

2- الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط. 5، 1990.

3- الأغاني للأصبهاني، تحقيق لجنة من الأديباء، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط. 6، 1986م.

4- بغية الرعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسويطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابلي وشركاء، 1964م.

5- تهذيب اللغة الأزهري، تحقيق مجموعة من أساتذة.

6- الخصائص لابن جني، تحقيق محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط. 4، 1999م.

⁽¹¹⁶⁾ -الخصائص 1/ 363.

⁽¹¹⁷⁾ - هو شاعر أموي توفِّي سنة 110م. الأعلام 2/ 119.

⁽¹¹⁸⁾ -الخصائص 3/ 316.

⁽¹¹⁹⁾ - المصدر نفسه 290.

⁽¹²⁰⁾ -الخصائص 1/ 192، والنقول منسوبة إلى المحاظ (255م).

- 7- الشعر والشعراء لابن فتيبة، دار الثقافة، بيروت.
- 8- الفهرست لابن اللنديم، تحقيق مصطفى الشويهي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1985م.
- 9- لسان العرب لابن منظور، دار صادر، دار المعارف، ط. 9، 1994م.
- 10- مجالس نعلب، شرح وتحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، ط. 5.
- 11- مجالس العلماء للزجاجي، تحقيق عبد السلام هارون، الكويت، 1962م.
- 12- المزهري في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي، شرح وتعليق محمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البحاري، المكتبة العصرية ومطبعة دار الفكر، صيدا، لبنان، 1987م.
- 13- مغني اللبيب عن كتب الأعراب لابن هشام، تحقيق حنا الفاخوري، دار الجبل، بيروت، لبنان، ط. 1، 1970.



في إرهاصات المصطلح النقدي القديم - الفحولة نموذجاً -

د. جمود حسين يونس^(*)

الملخص:

يتناول

هذا البحث واحداً من المصطلحات التي يرجع ظهورها إلى بدايات النقد العربي القديم وإرهاصاته الأولى، هو مصطلح "الفحولة"، وقد حاولت دراسته أولاً من خلال الوقوف على دلالاته اللغوية في معجم اللغة، وانتقلت ثانياً إلى بيان دلالاته الاصطلاحية، فعرضت لما أصاب الدلالة اللغوية من تحول على أيدي النقاد، الذين أخذوا يستخدمون هذا المصطلح، من خلال وصفهم للشعراء وتصنيفهم، والحكم على شاعريتهم، وثلثت بالحديث عن الشروط التي وضعها النقاد للفحولة، كرواية الأشعار، ومعرفة المعاني، وضرورة الإحاطة بعلمي العروض، والنحو، وغير ذلك مما يراه النقاد ضرورياً للشاعر حتى يصير فحلاً، وتحدثت رابعاً عن الفحولة، وفكرة الطبقات، وبيّنت كيف أن ابن سلامة الجمحي هو صاحب هذه الفكرة في كتابه "طبقات فحول الشعراء"، ووقفت خامساً وأخيراً على مصطلح الفحولة عند الأصمعي من خلال الحديث عن "فحولة الشعراء" ووجدت أن الفحولة عنده تخضع لمجموعة من المعايير والأسس هي: الكم الشعري، وجودة الشعر، والفن الشعري، والزمن وغلبة صفة الشعر على الشاعر، وانتهيت بعد ذلك كله إلى مجموعة من النتائج ختمت بها هذا البحث.

إن النظر إلى النقد الأدبي على أنه - في الكثير من جوانبه - عملية عقلية، تتناول الآثار الأدبية المختلفة بالدرس والتحليل، وإصدار الأحكام النقدية الملائمة على تلك الآثار، وتقويمها، وبيان

* أستاذ وباحث حامي..

محاسنها ومساوئها، يعني أن على هذا النقد بداهة، الاستعانة بالأدوات المناسبة التي تمكنه من تحقيق هذه الأهداف، واللجوء إلى سائل علمية مختلفة، تؤمن له الانتهاء إلى أحكام نقدية موضوعية تتفق المتلقي والمبدع في آن معاً، وهذا يقتضي من هذا النقد، بل ويفرض عليه، أن يتسلح بأسس قويمه لتحقيق غاياته، ويعتمد على لغة علمية سليمة في خطابه، قوامها الدقة والتحديد، والموضوعية والحياد، ولعل تحقيق هذه المطالب لا يتم، ولا يمكن إنجازه إلا من خلال الاستعانة بالمصطلح السندي الذي لا ينبغي أن يكون موجوداً فحسب، بل عليه كذلك أن يكون متطوراً، ليواكب التغيرات التي تطرأ على الأدب ذاته بفنونه المختلفة، وأساليبه القولية المتنوعة.

والذي لا يماري فيه أحد، هو أن الأدب سابق النقد، فالنقد عملية تالية للأدب، تأتي بعده ولا تسبقه، ولعل الاختلاف في الأصول والأسس والأدوات والماهية والطبيعة وغير ذلك بين الأدب والنقد، هو ما جعل النقد العربي القديم متخلفاً عن الأدب في نشأته الأولى، إذ مر وقت ليس بالقصير حتى بدأ هذا النقد يدب بخطواته، ويمشي الهويني، محاولاً دراسة تلك الركام الشعري خاصة، الذي كان قد وصل إلى مرحلة كبيرة من النضج والازدهار والتطور.

واستطاع النقاد الأوائل — على الرغم من حداثة التجربة النقدية لديهم — أن يستنبطوا بعض المصطلحات النقدية التي اعتمدوا عليها في دراستهم للشعر، والحكم على الشعراء، وإنزالهم في المراتب التي يستحقونها، من حيث جودة أشعارهم أو رداعتها، ولعل من بين أشهر المصطلحات النقدية القديمة التي نفع عليها في الإرهاصات الأولى للنقد العربي القديم، مصطلح "الفحولة"، وهو ما سنتبّع نشأته، ونقف على بعض خصائصه وسماته في هذا البحث.

أولاً: الدلالة اللغوية:

الفعل: الذكر من كل حيوان، وجمعه أفعل وفحول وفحولة وفِحال وفِحالة ورجل فحيل: فحل.. والفحيل: فحل الإبل إذا كان كريماً منجياً... وكبش فحيل: يشبه الفحل من الإبل في عظمه ونبله... والعرب تسمي سهيلاً الفحل تشبيهاً له بفحل الإبل، وذلك لاعتزاله عن النجوم وعظمه... والفحل والفحال: ذكر النخل.. ولا يقال لغير الذكر من النخل فحال...⁽²⁾.

فالفحل لغة يتصف بالقوة والغلبة⁽³⁾ والكرم والإنجاب والعظم والنبل، إضافة إلى أن معاني الفحل في اللغة تختص بالذكر دون الأنثى، ولا يقتصر الأمر على الذكر من الإنسان والحيوان، بل يتجاوز ذلك ليدل على النجم المعروف سهيل، وكذلك ذكر النخل، وهذا يعني أن الفحولة مفهوم ذكوري محض، وهو ضد الأنوثة أو التأنث، وما يستتبع ذلك مما تفعله الأنثى من تزين أو تبرج أو ما شاكلهما ومما يعضد هذا الذي نقوله إضافة إلى ما سلف، ما أورده صاحب اللسان في حديث عمر: لما قدم الشام تفحل له أمراء الشام، أي أنهم تلقوه متبذلين غير متزينين، مأخوذة من الفحل

(2) لسان العرب، والقاموس المحيط/ مادة فحل.

(3) المصطلح السندي في نقد الشعر: 364.

ضد الأنثى، لأن التزين والتصنع في الزي من شأن الإناث والمتأنثين، والفحول لا يتزينون⁽⁴⁾.

ونود أن نشير هنا إلى أن المرأة قد توصف بالفحلة، إلا أن معنى الفحولة عند المرأة مختلف عن معاني الفحولة عند الرجل بعض الاختلاف، ففحولة المرأة تعني سلاطة لسانها، يقول صاحب اللسان: "وأمرأة فحلة: سليطة"⁽⁵⁾، وإذا نظرنا إلى الفحولة من زاوية التفوق والغلبة فقط، دون أن نأخذ بالحسبان المفهوم الذكوري للفحولة، الذي طغى على مصطلح الفحولة - كما سنرى - فإن ثمة تشابهاً بين فحولة الرجل وفحولة المرأة، إذ إن سلاطة لسان المرأة قد يعطيها نوعاً من القوة التي قد تصل بها إلى درجة السيطرة، وشيناً من التسلط الذي قد يؤدي بها إلى بعض الغلبة.

ثانياً: الدلالة الاصطلاحية:

فحول الشعراء اصطلاحاً هم "الذين غلبوا بالهجاء من هاجاهم، مثل جرير والفرزدق وأشباههما، وكذلك كل من عارض شاعراً فغلب عليه فهو فحل مثل علقمة بن عبدة"⁽⁶⁾.

فالفحولة انتقلت من دلالتها على الذكر من كل حيوان، أو من دلالتها على النجم سهيل، أو ذكر السنخ، أو ما إلى ذلك مما أفادتنا به معاجم اللغة، إلى ميدان الشعر والشعراء، لتوصف بها طبقة من الشعراء تميزت من غيرها في ميدان الموهبة الشعرية والإبداع الشعري، وهذا يعني انزياحاً في الدلالة، وتحولاً في المفهوم اللغوي، وهذا التحول وذلك الانزياح لم يتأثرا بالبيئة البدوية المحيطة بالقوم آنذاك، أو يكونا نتاجاً لها فحسب⁽⁷⁾، بل كانا كذلك متأثرين بالحياة الاجتماعية السائدة التي كان يُغلب فيها دور الرجل على دور المرأة، ويُنظر فيها إلى المجتمع على أنه مجتمع ذكوري أبوي، يسيطر فيه الذكر على الأنثى في الكثير من مجالات الحياة المختلفة.

فالرجال - كما رأينا - هم من يوصفون بالفحولة فقط دون النساء، ولا يخفى ما في هذا الوصف من النظر إلى الفحولة الشعرية على أنها امتداد للفحولة الجنسية أو الذكورية بشكل عام. ومفهوم الفحولة لم يقف عن حدود الفحولة في ميدان الشعر فقط، كما قد يُظنُّ أو يتوهم بل تعدى ذلك إلى الفحولة عند البلغاء، فقد قال صاحب الكليات في تعريفه للفحل:

"الفحل: القوي من ذكور الإبل، يشبه به البليغ الكامل، وجمعه فحول"⁽⁸⁾. وكذلك إلى الفحولة عند الرواة، حيث نقل الأصمعي عن روية قوله: "الفحولة هم الرواة"⁽⁹⁾. وقد ذكر الأستاذ عبد السلام

(4) لسان العرب/ مادة فحل.

(5) لسان العرب: مادة فحل.

(6) المصطلح النقدي في نقد الشعر: 364، وانظر كذلك لسان العرب/ مادة فحل.

(7) للاستزادة عن هذا الموضوع، انظر بحث الدكتور عبد الله سالم المعطاني "أثر البيئة في المصطلح النقدي القديم" المنشور ضمن

كتاب "قراءة جديدة لتراثنا النقدي": 1/ 227 - 243 الصادر عن النادي الأدبي الثقافي بمكة 1410 هـ - 1990 م.

(8) الكليات: لكتفي 697.

(9) البيان والتبيين: الجاحظ 9/2.

هارون محقق كتاب "البيان والتبيين" أنه وجد في حواشي إحدى النسخ التي رجع إليها في تحقيقه للكتاب تعليلاً لما قد يريده روية من قوله هذا، وهو قولهم: "يريد الذين يروون شعر غيرهم فيكثر تصريفهم في الشعر، ويقوون على القول⁽¹⁰⁾"، ووفقاً لهذا التعليل - الذي قد يراه بعضهم صحيحاً مقبولاً - فإن الفحولة تردت إلى ميدان الشعر ونظمه، وذلك لأن كثرة رواية الشعر من قبل رواة الأشعار، يقوي ملكة الشعر عندهم، يجعلهم قادرين على الإبداع الشعري، ونحن بدورنا لا نرى أن هذا الأمر صحيح دائماً، ولا يمكن اعتباره قاعدة تطرد عند الرواة جميعاً، فهناك شعراء كانوا رواة لأشعار غيرهم، ثم استقلوا بأنفسهم، وأصبحوا في عداد الشعراء الفحول، ولعل خير مثال على هذا، شعراء ما سمي بالمدرسة الأوسية نسبة إلى أوس بن حجر، ومن شعرائها زهير بن أبي سلمى، وابنه كعب، والحطيئة، وسواهم ممن غدوا من فحول الشعراء، ولكن الذي ينبغي أن ننبه عليه هو أن هؤلاء الفحول كانوا يمتلكون الموهبة الشعرية، و من ثم صقلوها بالدربة والمران، وكثرة الرواية، وهذا يدخل في باب التلمذة والتعلم، أما إذا كان الرواية لا يمتلك - أساساً - القدرة على قول الشعر، فلا شك أنه سيبقى رواية مهما أكثر من رواية الأشعار، ومهما تعدد الشعراء الذين يروي أشعارهم، وتتوعدت مذاهبهم واتجاهاتهم، والتاريخ الأدبي يمننا بأسماء كثير من هؤلاء الرواة، الذين كانت تشكل رواية الأشعار جل عملهم، أمثال: الأصمعي، والمفضل الضبي وسواهما، وهذان وأمثالهما من الرواة، قد نجد لهما بعض الأشعار، إلا أنها أشعار تدخل في باب أشعار العلماء، ولا تزهل صاحبها لأن يكون في عداد الشعراء الفحول، أو يصل إلى مرتبتهم في ميدان الإبداع الشعري، وأشعار العلماء - كما وصفها بان قتيبة في معرض حديثه عن أبيات للخليل بن أحمد الفراهيدي، رأى أنها بيئة التكلف رديئة الصنعة - ليس فيها شيء جاء عن إسماع وسهولة⁽¹¹⁾.

وبالعودة إلى التعريف السابق، وتدقيق النظر فيه، نجد أنه يتضمن مفهومين للفحولة: الأول: تفوق الشاعر على خصمه في عرض الهجاء، دون غيره من الأغراض الشعرية الأخرى.

والثاني: تفوق الشاعر على خصمه في ميدان المعارضة، ولعل الدافع وراء هذا التحديد لمفهوم الفحولة، ناتج عن المعارضة⁽¹²⁾ التي جرت بين امرئ القيس وعلقمة الفحل، فقد ذكر أنها كانا يتنازعان الشعر، فحكما بينهما أم جندب زوج امرئ القيس، فحكمت لعلقمة على زوجها فسمي الفحل لذلك⁽¹³⁾، على أنه ينبغي أن نشير هنا، إلى أنه ليس كل من عارض شاعراً، وتفوق عليه يسمى فحلاً.

والمستقرئ لدلالة مصطلح الفحولة في كتابات النقاد القدماء. ومفهوماته لديهم، من خلال

(10) البيان والتبيين: الجاحظ 2/ 9 حاشية رقم (7).

(11) الشعر والشعراء ابن قتيبة 70/1.

(12) انظر في تعريف المعارضة وبيان أسسها وطرائقها السليمة، بيان إعجاز القرآن للحطاي ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن:

53 وما بعدها.

(13) انظر تفاصيل الخبر في: الشعر الشعراء: 1/ 220. والموشح: 29. وبيان إعجاز القرآن للحطاي: 58 - 59.

استخداماتهم له، والنظر في الشعراء الذين اتصفوا بالفحولة، واستحقوا هذه المنزلة في عالم الشعر، يجد أن هذا التعريف ناقص، ولا يحيط بمفهوم الفحولة من جميع جوانبها، التي أرادها لها النقاد، ولا يستوعب دلالاتها جميعاً.

ولعلنا نجد في أخبار بعض الشعراء، نقيض ما ورد في الشق الأول من هذا التعريف، وهو اقتصر الفحولة على الغلبة في غرض شعري واحد هو الهجاء، منها مثلاً ما روي عن ذي الرمة الذي وقف "ينشد قصيدته التي يقول فيها:

إذا لرفضَ أطراف السياط وهللت جروم المطايا عذبتهن صيدح

... فاجتمع الناس يسمعون، وذلك بالمربد، فمر الفرزدق فوقه فوقف يستمع، وذو الرمة ينظر إليه حتى فرغ، فقال: كيف تسمع يا أبا فراس؟ قال: ما أحسن ما قلت! قال: فما لي لا أعد مع الفحول؟ قال: قصر بك عن ذلك بكأوك في الدمن، ونعتك أبوال العطاء والبقر، وإيثارك وصف ناقك وديمومتك⁽¹⁴⁾.

فهذا الخبر يدلنا على أن ذا الرمة مستاء أشد الاستياء، لعدم إحقاقه بطبقة الفحول من الشعراء، على الرغم من إحساسه بأنه من الشعراء المجيدين المحسنين، ولذلك فهو يسأل الفرزدق، عن سبب ذلك. فيبين له أن اقتصره، في شعره، على معانٍ شعرية معينة، وأغراض بأعيانها لا يتجاوزها إلى غيرها، ولا يبرحها إلى سواء، واستفاده شعره في الوصف ونحوه، هو ما قصر به عن بلوغ درجة الفحولة، وجعله يتأخر عن الشعراء الفحول، وهذا يدل على أن الشاعر لا ينبغي له أن يختص بفن شعري دون آخر، ويستترغ فيه معظم شعره، وليس يكفيه - لكي يكون فحلاً - أن يبرع في غرض شعري دون سائر الأغراض الشعرية الأخرى، بل لعل العكس هو الصحيح، إذ لابد للشاعر حتى يصير فحلاً من أن يحسن القول في شتى الأغراض والفنون الشعرية، ويؤكد ما نذهب إليه خبر آخر روي عن ذي الرمة نفسه، فقد قيل: كان ذو الرمة صاحب تشبيب بالنساء، وأوصاف، وبكاء على الديار، فإذا صار إلى المدح والهجاء أكدى ولم يصنع شيئاً⁽¹⁵⁾.

إذا فذو الرمة كان شاعراً متخصصاً ببعض فنون الشعر دون بعضها الآخر، وإن شئنا الدقة أكثر قلنا: بغرض الغزل، وفن الوصف وما يستتبعه ويتفرع عنه، ويحيط به، ولم يكن يجيد القول في أغراض الشعر الأخرى كالمدح والهجاء، وهذا هو سبب تأخره عن أقرانه من فحول الشعراء، وعدم وصوله إلى طبقة الفحول منهم. يؤكد هذا الذي نذهب إليه خبر آخر يقول: قيل للبطين: أكان ذو الرمة شاعراً متقدماً؟ فقال البطين: أجمع العلماء بالشعر على أن الشعر وضع على أربعة أركان: مدح رافع، أو هجاء واضع، أو تشبيه مصيب، أو فخر سامق، وهذا كله مجموع في جرير والفرزدق والأخطل، فأما ذو الرمة فما أحسن قط أن يمدح، ولا أحسن أن يهجو، ولا أحسن أن

(14) الموشح المرزبان: 274.

(15) الموشح المرزبان: 279، وآكدي: منع وقطع، وآكدي الرجل: فلل عطاه، وقيل: بجل. لسان العرب مادة/ كدا.

يفخر، يقع في هذا كله دوناً، وإنما يحسن التشبيه، فهو ربع شاعر⁽¹⁶⁾.

ومن هنا نجد أن الفحولة طاقة شعرية متميزة، تحتاج إلى موهبة إبداعية فذة، وقدرة كبيرة على أداء الفنون الشعرية المختلفة، كما أنها تعني "طرازاً رفيعاً في السبك، وطاقة كبيرة في الشاعرية، وسيطرة واثقة على المعاني"⁽¹⁷⁾.

ثالثاً: شروط الفحولة:

للفحولة شروط كثيرة ومتنوعة، ولا بد للشاعر حتى يصبح فحلاً، ويحتل هذه المرتبة الرفيعة في قول الشعر، أن يستوفيا جميعاً، ويحققها في شعره، وقد حدد الأصمعي هذه الشروط وبينها بقوله:

لا يصير الشاعر في قريض الشعر فحلاً حتى يروي أشعار العرب، ويسمع الأخبار، ويعرف المعاني، وتدور في مسامعه الألفاظ، وأول ذلك أن يعلم العروض ليكون ميزاناً له على قوله، والنحو ليصلح به لسان، ويقوم به إعرابه، والنسب وأيام العرب، ليستعين بذلك على معرفة المناقب وذكرها بمدح أو بدم⁽¹⁸⁾. ويتأمل هذه الشروط نجد أنها تنتمي إلى حقول معرفية كثيرة، من رواية الأشعار وسماع الأخبار، ومعرفة المعاني، إلى ضرورة الإحاطة بعلمي العروض والنحو، وغير ذلك من علوم ومعارف يحتاج إليها الشاعر، ولا يمكنه الاستغناء عنها جميعاً، أو بعضها إذا رام الفحولة، وسعى إليها وحاول أن يصل إلى طبقة أصحابها.

وإذا عدنا إلى التعريف السابق الذي ارتضيناه للفحولة، وحاولنا النظر إليه في ضوء هذه الشروط التي حددها الأصمعي، وجدنا أن هذه الشروط لا تختص بغرض الهجاء دون غيره من الأغراض الأخرى، كما أنها لا تمد الشاعر بالطاقات الفنية اللازمة لفن المعارضات الشعرية فقط، كما أنها لا تمد الشاعر بالطاقات الفنية اللازمة لفن المعارضات الشعرية فقط، بل إنها تتجاوز ذلك لتصل إلى تحقيق الشاعرية المتكاملة، التي ينبغي أن يتصف بها الشاعر الذي يريد لفنه أن يكون متميزاً، ولخطابه أن يكون مؤثراً وفعالاً، ومن هنا نفهم السبب الذي حدا بالنقاد إلى أن يجعلوا الشاعر الفحل في طليعة الشعراء، وفي المرتبة الأولى مهم، فقد ذكر الجاحظ أن "الشعراء عندهم أربع طبقات، فأولهم الفحل الخنذيذ، والخنذيذ هو التام.. ودون الفحل الخنذيذ الشاعر المفلق، ودون ذلك الشاعر فقط، والرابع الشعور⁽¹⁹⁾".

والوصول إلى مرتبة الفحولة في الشعر ليس أمراً سهلاً أو هيناً، يستطيعه كل من رامه، ويبلغه كل من سعى إليه، فالمسألة تحتاج إلى براعة في النظم، وقدرة على الإبداع الشعري، ومزيد

(16) الموشح: المرزباني: 273.

(17) تاريخ النقد الأدبي عند العرب للدكتور إحسان عباس: 53.

(18) العمدة: 1 / 362 - 263.

(19) البيان والبيانين الجاحظ: 2 / 9.

من تنقيف الشعر وتحكيكه وتهذيبه وتنقيحه، وعدم الرضا بأول خاطر، وإعادة النظر في القصيدة مرات ومرات قبل إصدارها لجمهور المتلقين، كما أنها تتطلب من الشاعر أن ينصب من نفسه ناقداً على شعره، يجبل فيه النظر، ويعد فيه الكرة تلو الكرة، حتى يصل إلى النموذج الفريد والتميز الذي يرضيه ويرضي متلقيه، بزِّ رخااه كذلك، وهذا ما يفسر لنا ظهور بعض القصائد المتميزة في شعرنا العربي، أطلق عليها النقاد تسميات كثيرة تدل على جودتها وتفوقها، كالحوليات والمقلدات والمعلقات وسواها من السماذج الرفيعة التي تؤهل بعض قائلها لأن يكونوا في عداد الشعراء الفحول، ونقول بعض قائلها، لأنه ليس كل من نسبت إليه معلقة، أو قصيدة جيدة يكون فحلاً، وقد أشار الجاحظ إلى هذا الأمر عندما تحدث عن الشعراء الذين لا يصدرون قصائدهم إلا بعد تمحيص وتدقيق، وطول تأمل وتدبر، فقال:

ومن شعراء العرب من كان يدع القصيدة تمكث عنده حولاً كريئاً، وزمناً طويلاً، يردد فيها نظره، ويحيل فيها عقله، ويقلب فيها رأيه اتهاماً لعقله، وتتبعاً على نفسه، فيجعل عقله زماماً على رأيه، ورأيه عياراً على شعره، إشفافاً على أدبه، وإصراراً لما خوله الله تعالى من نعمته، وكانوا يسمون تلك القصائد الحوليات والمقلدات، والمحكمات، ليصير قائلها فحلاً خنذيذاً، وشاعراً مقلداً⁽²⁰⁾.
ولعل مما ينبغي أن نشير إليه هنا، هو أنه ليس لزاماً على الشعراء جميعاً، أن يكونوا ممن ينقحون شعرهم، ويهبون، ويحككونه، حتى يكونوا فحولاً، فهذه القاعدة لا تطرد على الشعراء جميعاً، وإن كانت هي الغالبة، إذ إن ثمة شعراء لم يكونوا يعنون بتنقيف أشعارهم وتهذيبها، ومع ذلك فهم من فحول الشعراء، ومن الأمثلة البارزة على هذه الفئة من الشعراء، الشاعر جرير.

رابعاً: الفحولة وفكرة الطبقات:

ظهرت فكرة تقسيم الشعراء الفحول إلى طبقات عند ابن سلام الحمصي في كتابه "طبقات فحول الشعراء"، فقد صنف الشعراء الجاهليين في شعر طبقات، وكذا الأمر بالنسبة للشعراء الإسلاميين، وتضمنت كل طبقة أربعة شعراء، كما جعل بعض الشعراء الآخرين في طبقات بحسب الفن الشعري الذي غلب عليهم، كطبقة أصحاب المراثي، أو المكان الذي ينتمون إليه كشعراء مكة أو الطائف.. أو الديانة التي يدينون بها كشعراء اليهود.
وقد أوضح ابن سلام خطة عمله في صدر كتابه بقوله:

ففصلنا الشعراء من أهل الجاهلية والإسلام والمخضرمين الذين كانوا في الجاهلية وأدركوا الإسلام، فنزلناهم منازلهم، واحتجنا لكل شاعر بما وجدناه له من حجة، وما قال فيه العلماء.. فاقصرتنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً، فألقنا من تشابه شعره منهم إلى نظرائه، فوجدناهم عشر طبقات، أربعة رهط كل طبقة، متكافئين معتدلين⁽²¹⁾.

(20) نفسه: 9/2 .

(21) طبقات فحول الشعراء: ابن سلام 23/1 - 24 .

وهذا يدل على أن ابن سلام قد اقتصر على الفحول المشهورين من الشعراء، ولم يتجاوزهم إلى غيرهم ممن لم يكونوا من الفحول، أو كانوا من الفحول ولكنهم لم يشتهروا بين الناس بأشعارهم، ومما يلفت النظر في كلام ابن سلام، هو أن مصطلح الفحولة أصبح معروفاً في الأوساط النقدية وأخذ يشيع وينتشر بين النقاد، ليحددوا من خلاله شاعرية الشاعر، ومقدار براعته في نظم الشعر، إلا أن الأسس التي كان يقوم عليها هذا المصطلح، كانت أساساً غامضة غير واضحة، والمعايير التي يحدد الناقد من خلالها فحولة هذا الشاعر أو ذلك أو عدماها، كانت أيضاً ما تزال غير معروفة تماماً، وإنما تستنتج استنتاجاً، وتستقرأ استقراءً من خلال تصنيفات النقاد للشعراء، والنظر في المراتب أو الطبقات التي وضعوا فيها.

وليس يطعن في صحة ما نذهب إليه، إشارة ابن سلام إلى فكرة التشابه في أشعار كل طبقة، إذ إن هذا التشابه كذلك يبقى غامضاً وغير مفهوم، فهل هو تشابه في الشكل أم في المضمون أم فيهما معاً...؟

وتصنيف الشعراء في طبقات يدلنا على أن الشعراء الفحول ليسوا جميعاً في مرتبة واحدة في المهابة والإداء والبراعة الشعرية، بل إن بينهم من التفاوت والتباين ما يجعل تصنيفهم في طبقات أمراً ممكناً على الرغم مما في اقتصار الطبقة الواحدة على أربعة شعراء فقط من الظلم والحيث، وهذا ما أدركه ابن سلام نفسه، فعندما تحدث عن أوس بن حجر الذي جعله في الطبقة الثانية من الجاهليين قال: و " أوس نظير الأربعة المتقدمين، إلا أنا اقتصرنا في الطبقات على أربعة رهط⁽²²⁾". فأوس مماثل في طاقاته الشعرية والإبداعية لكل من شعراء الطبقة الأولى من الجاهليين، امرئ القيس، وزهير بن أبي سلمى، والنابغة الذبياني، والأعشى، إلا أن تحديده للطبقة الواحدة بأربعة شعراء، هو الذي جعله يؤخره إلى الطبقة الثانية، ولا شك أن هذا من الظلم ما فيه.

خامساً: فحولة الأصمعي:

لعل الأصمعي من أكثر النقاد الذين احتفلوا بمصطلح الفحولة، واعتمدوا عليه في إصدار الأحكام النقدية التي تتناول الشعر والشعراء، واستندوا إليه مقياساً لتصنيف الشعراء، والموازنة بينهم، ولا سيما في الكتاب الموسوم بـ "فحولة الشعراء"، والذي ينسب بعضهم للأصمعي، ويرى آخرون أنه مجموعة تعييدات استملاها منه تلميذه أبو حاتم السجستاني، ومهما يكن من أمر فإن هذا الكتاب يعد من أوائل مادون من آراء نقدية مركزة في كتاب، إن لم يكن أولها⁽²³⁾. والشاعر الفحل عند الأصمعي هو من كانت له مزية على غيره، كمزية الفحل على الحقائق⁽²⁴⁾، ولعل الفحولة بهذا المعنى تعني استمرار إعجاب العربي بالقوة، وتقديره للشجاعة، ونفوره مما هو ضدها من تخنث

(22) نفسه: 97 / 1.

(23) النقد العربي القديم، د. محمود الرهاوي: 33.

(24) فحولة الشعراء: 9، انظر الموشح: 63، والحقاق، جمع حق وحققة، وهي من أولاد الإبل الذي بلغ أن يركب ويحمل عليه ويضرب، وقيل: الحق، الذي استكمل ثلاث سنين ودخل في الرابعة، لسان العرب: مادة/ حقق.

وضعف، وكما أنه ينبغي أن يكون الرجل قوياً جسدياً، فكذلك يجب أن يكون الشعر قوياً في ألفاظه، متيناً في سبكه، رصيناً في عبارته، ومن هنا نفهم ما روي عن الأصمعي، قال: "قال هارون يوماً لجلساته وأنا منهم: أيكم يعرف بيت شعر أول المصراع منه أعرابي في شملة، والثاني مخنث يتفكك، فأرم القوم⁽²⁵⁾"، فقال هارون: قول جميل:

"ألا أيها النوم ويحكم هبزا"

فهذا أعرابي في شملة، ثم قال:

"أسائلكم هل يقتل الرجل الحب؟"

فهذا مخنث يتفكك.

قال الأصمعي: قلت له: يا أمير المؤمنين، قول مادحك:

"يا زائرنا من الخيام"

أعرابي في شملة، "حياكم الله بالسلام" مخنث في يده دف⁽²⁶⁾.

فالفحل هو ذلك الأعرابي في شملته، وهو عندهم، ونقيضه هو المخنث الذي يتفكك، أو الذي في يده دف وهو المذموم عندهم.

وقد وصف بعض الشعراء بالتخنث في أشعارهم كالأعشى مثلاً، الذي نعت بأنه أخنث الناس في قوله:

قالت هريرة لما جنت زائرها ويلي عليك وويلي منك يا رجل

والنايغة في قوله:

سقط النصيف ولم ترد إسقاطه فتناولته واتقتنا باليد⁽²⁷⁾

ووصف الأصمعي الشاعر عدي بن زيد بأنه "ليس بفحل ولا أنثى"⁽²⁸⁾؛ يريد أنه شاعر وسط، فلا هو وصل إلى طبقة الفحول من الشعراء حتى يوصف بالفحل، ولا هو انحط بشعره، كثيراً، إنه وسط بين الفحل والأنثى.

ونود أن نلفت النظر إلى أن "فحولة الشعراء" عند الأصمعي تعني فحول الشعراء، فالفحولة هاهنا جمع فحل، وليس المقصود بها معياراً تقديماً معيناً، أو مقياساً فنياً واضح الأسس والمعالم، تقاس به شاعرية الشعراء، ويعرف من خلاله مدى براعتهم في الفن الشعري، كما قد يتبادر إلى

⁽²⁵⁾ أرم القوم، بالراء وتشديد الياء، سكتوا، لسان العرب: مادة / رسم، ويقال أيضاً: أرم القوم، بالزاي، أي: أسكروا عن الكلام.

لسان العرب: مادة / أرم.

⁽²⁶⁾ الموشح: المرزبان 312 – 313.

⁽²⁷⁾ نفسه: 66 – 67.

⁽²⁸⁾ فحولة الشعراء: الأصمعي، 11.

الأذهان، فالأصمعي يريد أن يعرفنا بالشعراء الجاهليين الأكثر إبداعاً وتفوقاً وتألّفاً وجودة شعر، فارتأى أن يصفهم بالفحول، ولا شك أنه كانت في ذهنية الأصمعي وعقليته النقدية معايير معينة، استطاع من خلالها أن يضع بض الشعراء في زمرة الفحول، في حين أنه استبعد آخرين، ووجد أنهم لم يصلوا إلى مرتبة أولئك في إبداعهم الشعري، إلا أنه لم يصرح بتلك المعايير، ولم يوضح لنا الأسس التي اعتمد عليها، والمقاييس الفنية التي استند إليها، والتي رأى من خلالها أن هذا الشاعر فحل، وذلك ليس فحلاً، ومع ذلك فإن تدقيق النظر في فحولة الشعراء، والقراءة المتأنية في أحكام الأصمعي النقدية التي تناول فيها الشعراء، كل ذلك يجعلنا نفق على بعض الأسس التي كانت توجه الرجل في أحكامه تلك، ونستقرئ بعض المعايير التي اعتمد عليها في تصنيفه للشعراء، ويمكن أن نجمل هذه المعايير، وتلك الأسس فيما يلي:

1 - الكم الشعري:

لابد الشاعر أن يقول عدداً من القصائد يؤهله لأن يكون فحلاً، ولا تكفيه في ذلك الأبيات القليلة، أو النصف البسيرة، ولا يحدد الأصمعي عدد القصائد التي ينبغي أن يقولها الشاعر حتى يغدو فحلاً، فهي خمس قصائد على غرار قصيدة أخرى للشاعر تتخذ نموذجاً تارة، وخمس قصائد أو ست دون نموذج يحتذى تارة أخرى، وعشرون قصيدة تارة ثالثة، وكمية غير محدودة من الشعر تارة رابعة، فهو يقول عن الحويذرة، "لو قال مثل قصيدته خمس قصائد كان فحلاً"⁽²⁹⁾.

وعن معقر البارقي، "لو أتم خمساً أو ستاً لكان فحلاً"⁽³⁰⁾، وعن أوس بن خلفاء الهجيمي: "لو كان قال عشرون قصيدة للحق بالفحول ولكنه قطع به"⁽³¹⁾، وعن سلامة بن جندل: "لو كان زاد شيئاً كان فحلاً"⁽³²⁾.

ويبدو أن اختلاف عدد القصائد التي يحددها الأصمعي للشاعر حتى يكون فحلاً، يخضع لجودة شعر الشاعر عامة، أو لجودة القصيدة التي يرى أنها تمثل النموذج الأحسن عند الشاعر، وبطالبه بأن ينظم على غرارها عدداً آخر من القصائد، ومعيار الكم الشعري فيتميز الشاعر وتفوقه أمر جدير بالاهتمام، ومعيار صالح يعكس تفوق شاعر على آخر في كثير من الأحيان، إذ لا يمكن أن يتساوى شاعران مثلاً، لأولهما الأبيات القليلة، ولثانيهما القصائد الكثيرة، على أنه ينبغي أن ننبه على أن مثل هذا المعيار لا يمكن الأخذ به على إطلاقه دائماً بل لابد من أن يكون مرتبطاً بمعيار آخر هو الجودة الشعرية في معظم الأحيان، ويمكن عدّه عاملاً مرجحاً إذا تساوى شعرا في جودتهما، وتفوق أحدهما في كميته على الآخر.

⁽²⁹⁾ نفسه: 12 وكذلك الأمر بالنسبة للشاعر ثعلبة بن صعير المازني، فحولة الشعراء: 12.

⁽³⁰⁾ نفسه: 14.

⁽³¹⁾ نفسه: 15.

⁽³²⁾ نفسه: 15.

2 - جودة الشعر:

وهذا المعيار مهم جداً في تقييم الشاعر، وقياس فحولته الشعرية، وبيان تميزه ومقدار براعته في نظم الشعر، فالأصمعي معجب بجودة شعر امرئ القيس، وريادته للشعراء، وفتح الطريق لهم في الكثير من الموضوعات التي أخذوها عنه، واتبعوه فيها، يقول: بل أولهم كلهم في الجودة امرؤ القيس، له الحظوة والسبق، وكلهم أخذوا من قوله واتبعوا مذهبه⁽³³⁾. وسأله أبو حاتم عن أول الفحول، فقال: "النابعة الذبياني، ثم قال: ما أرى في الدنيا لأحد مثيل قول امرئ القيس:

وقاهم جدهم ببنني أبيهم وبالأنشقين ما كان العقاب⁽³⁴⁾

فهو هنا يبين إعجابه الشديد ببيت امرئ القيس وجودته، حتى إنه ليفضله على ما سواه من أشعار، وعندما يسأل عن مهلهل يقول: "ليس بفحل، ولو كان قال مثل قوله:

"ألبتنا بذئ جشم أنيري"

كان أفحلهم⁽³⁵⁾.

فمهلهل بشكل عام ليس فحلاً برأي الأصمعي، ولكنه لو قال شعراً بمستوى قوله السابق جودة وحسناً لكان أفحل الشعراء.

وفي موضع آخر نراه يقرر أن كعب بن سعد الغنوي ليس من الفحول إلا في المرثية فإنه ليس في الدنيا مثلاً⁽³⁶⁾، وهذا دليل على إعجابه بجودة هذه القصيدة، كما أن هذا يعني أن الفحولة قد لا تشمل شعر الشاعر جميعاً، بل تقتصر على قصيدة واحدة بعينها، يكون الشاعر فيها فحلاً دون سائر شعره.

ونجد الأصمعي كذلك يعجب بجودة قصيدة جيمية لأبي ذؤيب الهذلي فيقول: "ليس في الدنيا أحد يقوم للشماخ في الزائفة والجيمية، إلا أن أبا ذؤيب أجاد في جيميته حذاً لا يقوم له أحد، قال: هي التي قال فيها:

"يرك من جذام لببيع⁽³⁷⁾"

وثمة قصيدة رائية لبشر بن أبي خازم يقول فيها:

(33) نفسه: 9.

(34) نفسه: 9.

(35) نفسه: 12.

(36) نفسه: 14.

(37) نفسه: 20، ومقام البيت:

كان يقال أنز بن شعاع وشابة ترك من جذام لببيع

ديوان أبي ذؤيب الهذلي: 50.

ألا بان الخليط ولم يُدانَ وقلبك في الطعائن مستعار

وهذه القصيدة هي التي ألحقته بالفحول برأي الأصمعي⁽³⁸⁾، ولاشك في أن جودة هذه القصيدة كانت من الأسباب التي ألحقت صاحبها بطبقة الفحول من الشعراء.

وعندما سأل أبو حاتم الأصمعي عن الشاعر لبيد بن ربيعة قال: ليس بفحل، وقال لي مرة أخرى: كان رجلاً صالحاً، كأنه ينفي عنه جودة الشعر⁽³⁹⁾، فإذا كان ظن أبي حاتم صحيحاً في أن الأصمعي ينفي عنه جودة الشعر من خلال وصفه بالصلاح، فهذا يعني أن ذلك ما أخره عن الفحول.

3 - الفن الشعري:

ليس ضرورياً أن يقول الشاعر في فنون الشعر جميعاً حتى يخلو فحلاً، كما أن نبوغ الشاعر في فن شعري واحد، وتفوقه فيه، والاهتمام به أكثر من سواه، لا يخرج من دائرة الفحولة، النابغة الذبياني، وأوس بن حجر، وزهير بن أبي سلمى، ولا يحسنون صفة الخيل، ومع ذلك فهم جميعاً من الفحول⁽⁴⁰⁾، وطفيل الغنوي غاية في نعت الخيل، ومتميز في وصفها، ويجيد هذا الغرض أكثر من غيرهن ويكاد يطغى على أكثر شعره، ومع ذلك فهو فحل⁽⁴¹⁾.

وقد يضع فن شعري ما، من قدر صاحبه، ويحط من مكانته الشعرية كالهجاء مثلاً، فقد رأى الأصمعي أن الشماخ فحل، وحين سئل عن أخيه مزرد قال: ليس بدون الشماخ، ولكنه أفسد شعره بما يهجو الناس⁽⁴²⁾ وواضح أن مثل هذا الحكم النقدي، هو حكم نقدي أخلاقي، وليس حكماً نقدياً فنياً.

وقد يكون الشاعر فحلاً في قصيدة واحدة قالها في فن من فنون الشعر كالرثاء مثلاً، وقد مر بنا أن كعب بن سعد الغنوي ليس فحلاً إلا في المرثية فإنه ليس في الدنيا مثلاً.

4 - الزمن:

فالفحول من الشعراء، هم من الجاهليين فقط، مع الإشارة إلى أنه ليس جميع الشعراء

⁽³⁸⁾ نفسه: 14، ورواية البيت في الديوان:

ألا بان الخليط ولم يزاروا وقلبك في الطعائن مستعار

ديوان بشر بن أبي حازم الأسدي: 61.

⁽³⁹⁾ نفسه: 15.

⁽⁴⁰⁾ نفسه: 10.

⁽⁴¹⁾ نفسه: 10 - 11.

⁽⁴²⁾ نفسه: 13.

الجاهليين فحولاً، أما الإسلاميون كجرير والفرزدق والأخطل، فإن الأصمعي لم يطلق فيهم أحكاماً نقدية، وذلك لأنهم إسلاميون، فهو يقول عنهم: "هؤلاء لو كانوا في الجاهلية كان لهم شأن. ولا أقول فيهم شيئاً لأنهم إسلاميون"⁽⁴³⁾.

ويستقل الأصمعي في موضع آخر عن أبي عمرو بن العلاء قوله في تفضيل الأخطل والشاء عليه والإعجاب به: "لو أدرك الأخطل من الجاهلية يوماً واحداً، ما قدمت عليه جاهلياً ولا إسلامياً"⁽⁴⁴⁾.

وعلى الرغم من ذلك كله، فإننا نجد الأصمعي يطلق أحكاماً نقدية على كل من الراعي النميري، وابن مقبل، مع أنهما إسلاميان ويقرر أنهما ليسا بفطلين، وعندما سأله أبو حاتم: "من أشعر، الراعي أم ابن مقبل؟ قال: ما أقربهما، قلت: لا يقنعنا هذا، قال: الراعي أشبه شعراً بالقديم وبالأول"⁽⁴⁵⁾، وهذا يعني أنه يفضل الراعي على ابن مقبل، لأن شعره يشبه أشعار القدماء، أما لماذا أعطى رأيه بهذين الشاعرين الإسلاميين، ولم يفعل نظير ذلك مع الشعراء الثلاثة الآخرين؟ أقول: لسبب في ذلك يعود إلى رأيه في أن هذين الشاعرين ليسا من الفحول، ولو كانا غير ذلك، أي من طبقة الفحول لأبدي تخرجه من إطلاق القول فيها، كما فعل مع كل من جرير والأخطل والفرزدق.

ومما يجدر بنا أن نشير إليه هنا، هو أن النقاد الذين جاؤوا بعد الأصمعي لم يعودوا يقصرون الفحولة على الشعراء الجاهليين فقط، فقد تحرروا من إسار التعصب للقديم، والانتصار له دون المحدث. ووجدوا أن كثيراً من الشعراء المحدثين، قد وصلوا إلى درجة الفحولة الشعرية، وهذا ما تجده على سبيل المثال لا الحصر عند قدامة بن جعفر الذي قال في معرض حديثه عن تصريح مطالع القصائد: "فإن الفحول المجيدين من الشعراء القدماء والمحدثين يتوخون ذلك، ولا يكادون يعدلون عنه"⁽⁴⁶⁾.

5 - غلبة صفة الشعر على الشاعر:

أشار الدكتور إحسان عباس إلى هذا الجانب عندما تحدث عن الفحولة قائلاً: "إنها صفة عزيزة، تعني التفرد الذي يتطلب غلبة صفة الشعر على كل صفات أخرى في المرء"⁽⁴⁷⁾.

فلا بد إذا للشاعر حتى يكون فحلاً، من أن تكون صفة الشعر عنده غالبية على ما عداها من صفات، كالكرم أو الفروسية أو الصعلكة أو غيرها، فالشاعر حاتم الطائي إنما يعد بكرم، ولم يقل

⁽⁴³⁾ نته 12.

⁽⁴⁴⁾ نته 13.

⁽⁴⁵⁾ نته 12.

⁽⁴⁶⁾ نته الشعر قدامة 51، وانظر ما كتبه إدريس الناظوري حول هذه المسألة في كتابه "المصطلح النقدي في نقد الشعر": 366.

⁽⁴⁷⁾ تاريخ النقد الأدبي عند العرب، إحسان عباس 52.

الأصمعي إنه فحل⁽⁴⁸⁾، وذلك لأن صفة الكرم غلبت عليه أكثر من غيرها من الصفات ولا سيما صفة الشعر، وهناك مجموعة من الشعراء عرفوا بالفروسية، أمثال: خفاف بن ندبة، وعنترة بن شداد، وعباس بن مرداس السلمي، وزيد الخيل الطلثي، فهؤلاء جميعاً لم يُصنّفهم الأصمعي ضمن زمرة الفحول، بل جعلهم أشعر الفرسان⁽⁴⁹⁾.

وثمة طائفة ثالثة من الشعراء الذين أطلق عليهم اسم "الصعاليك" فهؤلاء ليسوا من الفحول، ولا من الفرسان، ولكنهم من الذين يغزون، فيعدون على أرجلهم، فيختلسون، وذكر الأصمعي عدداً منهم، أمثال: سليك بن السلعة، وابن براقه الهمداني، وحاجز الشمالي، وتابط شراً، والشنفرى الأزدي، والأعلم الهذلي⁽⁵⁰⁾.

وأغلب الظن عندي أن استثناء الأصمعي لهذه الفئات الثلاث من طبقة الفحول، يعود إلي أن أشعارهم لا ترقى بأصحابها إلى درجة الفحول، إذ ليس هناك ما يمنع من أن يكون الشاعر فحلاً في شعره، وفارساً في ميدان الحرب، ولكن غلبة الصفات الأخرى على صفة الشاعرية عند هؤلاء الشعراء، لم تكن على ما يبدو غلبة شهرة فقط، بل كانت غلبة اهتمام وعناية، فاقت اهتمامهم بالشعر، وعنايتهم به، ومن هنا فإنهم لم ينتجوا أشعاراً تصارع أشعار الفحول، أو تقرب منها حتى يستحق الواحد منهم مرتبة الفحولة، ولو أن أحدهم استطاع أن يوزع اهتمامه ما بين شعره وفروسيته أو كرمه أو ما إلى ذلك، لكان جديراً بالفحولة، مستحقاً لها، كما هو الحال للشاعر الفارس دريد بن الصمة الذي وصفه الأصمعي بقوله: إنه "من فحول الفرسان⁽⁵¹⁾"، لا بل إنه جعله في بعض شعره أشعر من الذبياتي وكاد يغلب الذبياتي⁽⁵²⁾، وهذا دليل على إمكانية مزاجية الشاعر بين عمليتين أو صفتين، ويبرع في كل منهما، فيكون مثلاً شاعراً فحلاً في ميدان الشعر، وفارساً مقداماً في ساحات الوغى.

النتائج:

بعد هذه الجولة في رحاب مصطلح الفحولة، نخلص إلى مجموعة من النتائج نجملها فيما يلي:

- 1 - لقد وعى النقاد القدماء الأوائل، ضرورة وجود معايير فنية، ومقاييس موضوعية، تمكنهم من نقد الأشعار، والحكم عليها جودة أو رداءة، وتصنيف الشعراء، ووضعهم في المراتب التي يستحقونها تبعاً لمدى فحولتهم، وهذا ما تجسد من خلال محاولاتهم اختراع بعض المصطلحات التي من شأنها أن تكون عوناً لهم في العملية النقدية، وكان مصطلح الفحولة واحداً من أوائل تلك المصطلحات التي نفع عليها في تراثنا النقدي.

(48) انظر فحولة الشعراء: الأصمعي 14.

(49) نفسه: 14 - 15.

(50) نفسه: 15.

(51) نفسه: 15.

(52) نفسه: 15.

- 2- وسعى النقاد إلى إيجاد مصطلحات نقدية، يعكس - بلا شك - اهتمامهم الواسع بالشعر والشعراء، وهذا الأمر ليس غريباً أو جديداً على التراث النقدي العربي القديم، فالشعر عند العرب "ديوان عمهم، ومنتهى حكمهم، به يأخذون، إليه يصيرون"⁽⁵³⁾.
- 3- وعلى الرغم من عدم عناية النقاد القدماء بتوضيح الأسس التي يقوم عليها مصطلح الفحولة، وبيان المعايير الفنية التي يستند إليها، فإننا حاولنا أن نستنتج هذه المعايير، ونستقري تلك الأسس من خلال الوقوف على استخداماتهم لهذا المصطلح، وتدقيق النظر في الأحكام النقدية التي كانت توجه لهذا الشاعر أو ذلك.
- 4- اتضح لنا من خلال البحث أثر البيئة البدوية المحيطة بالقوم آنذاك، وكذلك أثر المناخ الاجتماعي السائد، في مصطلح الفحولة، وهذا يدل على عمق التفاعل والتأثر بين الناقد والبيئة التي تحيط به، سواء أكانت طبيعية أم اجتماعية... ولعل من نافلة القول أن نشير إلى أن هذا التأثير لم يقف عند مصطلح الفحولة فحسب، بل تعداه إلى مصطلحات نقدية كثيرة غيره، كالمعازلة، وعمود الشعر، والتسويم، والتجليل وسواها.
- 5- وجد النقاد أن الشعراء يتفاوتون فيما بينهم في الموهبة والأداء والإبداع الشعري، وغير ذلك من مقومات عمل الشعر، ولقد استطاعوا من خلال الاستعانة بمصطلح الفحولة أن يصنفوا الشعراء في طبقات، بعد أن أخذوا بين الاعتبار الفوارق والاختلافات التي تجعل الشعراء في درجات، وتميز بعضهم من بعض.
- 6- ونود أن نلفت النظر أخيراً إلى ضرورة اهتمام الباحثين المعاصرين بمصطلحات نقدنا العربي القديم، والعناية بها، من خلال الرجوع إلى استخدامات النقاد لها في معرض نقدهم التطبيقي للشعر والشعراء، ولاسيما أن المكتبة العربية تنفق إلى مثل هذا النوع من الدراسات.

المصادر والمراجع:

- بيان إعجاز القرآن: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي (388 هـ)، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: تحقيق: محمد خلف الله - محمد زغلول سلام - دار المعارف - مصر - د.ت.
- البيان والتبيين: عمرو بن بحر الجاحظ (255هـ) تحقيق: عبد السلام هارون - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - مصر - 1367 هـ - 1948 م.
- تاريخ النقد الأدبي عند العرب: د. إحسان عباس - دار الثقافة - بيروت - لبنان - ط3، 1401 هـ - 1081 م.

(53) طبقات فحول الشعراء: ابن سلام / 1 / 24.

- ديوان أبي نؤيب الهذلي: تحقيق: سوهام المصري، مراجعة: د. ياسين الأيوبي - المكتب الإسلامي - بيروت - 1419 هـ - 1960 م.
- ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي: تحقيق: د. عزة حسن - وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دمشق - 1379 هـ - 1960 م.
- الشعر والشعراء: ابن قتيبة الدينوري (279 هـ) - تحقيق: أحمد محمد شاكر - دار المعارف - مصر 1966م.
- طبقات فحول الشعراء: محمد بن سلام الجمحي (279) - تحقيق: محمود محمد شاكر - مطبعة المنني - المؤسسة السعودية بمصر - القاهرة - د.ت.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه: ابن رشيق القيرواني (456هـ) تحقيق: د. محمد قرقزان - دار المعرفة - بيروت - لبنان 1408 هـ - 1988م.
- فحولة الشعراء: عبد الملك بن قريب الأصمعي (216 هـ) تحقيق: المستشرق ش. توري - قدم لها: د. صلاح الدين المنجد - دار الكتاب الجديد - بيروت - ط1 ، 1400 هـ - 1980 م.
- للقاموس المحيط، الفيروز ابادي (817هـ) - مؤسسة الرسالة - بيروت - 1406 هـ - 1986 م.
- قراءة جديدة لتراثنا النقدي - النادي الأبيي الثقافي بجدة - 1410 هـ - 1990م.
- الكليات: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (1094 هـ) - تحقيق: د. عدنان درويش - محمد المصري - مؤسسة الرسالة - بيروت - 1412 هـ - 1992م.
- لسان العرب: ابن منظور المصري (711هـ) - دار صادر - بيروت - د.ت.
- المصطلح النقدي في نقد الشعر: إدريس الناقوري - المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان - طرابلس - ليبيا - ط2 1394 هـ - 1984م.
- الموشح: أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني (384 هـ) - تحقيق: علي محمد الجباري - دار نهضة مصر - 1385 هـ - 1965م.
- نقد الشعر: قدامة بن جعفر (337هـ) - تحقيق: كمال مصطفى - مكتبة الخانجي - القاهرة - ط3 - د.ت.
- النقد العربي للقديم: د. محمود الربداوي - مطبعة الإنشاء - 1402 هـ - 1982 م.



الحكمة وتطورها في شعر أبي تمام (عرض وتحليل)

د. هاشم صالح متاع^(١)

نفسه: العلم والفقهاء والقضاء العادل، وهو مصدر (حَكَمَ يَحْكُمُ)، وأصله: المنع، يقال: حَكَمْتُ عليه بكذا، إذا منعتَه من خلافه. ومنه اشتقاق (الحكمة)، لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الأرزاق^(٢). والحكمة: هي معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، ويقال لمن يحسن دقائق من الصناعات ويتقنها: حكيم، وهو: ذو حكمة. أي: عالم. والحكم والحكمة من العلم^(٣). وقد ورد في الحديث الشريف: [... وإن من الشعر حكماً]. ويسرى: "الحكمة"^(٤)، أي: كلاماً نافعاً يمنع من الجهل والسفه، وينهى عنهما. ويقال: أراد بها المواعظ والأمثال التي ينتفع الناس بها^(٥).

الحكم

والحكمة: قول بليغ موجز يحاول سنن نظم خلقية يتبعها الناس فيما يرضونه من خصال وسلوك، أو ما ينكرونه من أفعال وعادات، تصاغ في بيت شعر أو مثل، أو عبارة أنيقة موجزة

^(١) أستاذ في جامعة عمان.

^(٢) - المصباح المنير، ولسان العرب (حكيم).

^(٣) - لسان العرب (حكيم).

^(٤) - فيض القدير (شرح الجامع الصغير) 524/2 (رقم 2457 و2458). ولسان العرب (حكيم).

^(٥) - فيض القدير (شرح الجامع الصغير) 524/2.

غزيرة المعنى، ذات دلالات بعيدة⁽⁶⁾، تؤدي ما يؤديه المثل، إلا أنها لم تشع في الجمهور، هذا ما يقوله السيوطي⁽⁷⁾. بمعنى أنها إذا شاعت على الألسن صارت مثلاً. أقول: لا بد من توافق شروط في كل منهما للتمييز بينهما، من ذلك أن الحكمة لا يشترط فيها أن ترتبط بحادثة أو مناسبة، بينما المثل لا بد من ارتباطه بذلك، ثم إن الحكمة تسمو في معانيها ولا تسف في لفظها، هدفها توجيه النفس الإنسانية إلى الكمال، وتدعوها إلى الفضيلة والمنفعة، وتنهاها عن الجهل أو الوقوع في الخطأ، وليس هذا من هدف المثل الذي قد ينحط في لفظه، ولا يدعو إلى الفضيلة والخلق. كما أن الحكمة يشترط فيها أن يسلم بها الجميع لأنها تدعو إلى الأخلاق وتنتهي عن الرذائل⁽⁸⁾.

وقد أزال السيوطي اللبس في قضية الحكمة والمثل، ذلك أن أمهات الكتب التي عُنيت بهذه القضية أحكمت عناوينها تحت المثل والأمثال، وأغفلت الحكمة والحكم، وهذا يعني أنهم ذهبوا إلى ما ذهب إليه السيوطي، وتوافقوا معه من حيث أنه لا فرق بين (الحكمة) و(المثل) إلا في الشبوع... ولذا، نطمئن بأن ما يخص الحكمة من شروط وخصائص هي واحدة، إلا من بعض القضايا التي أشرنا إليها...

وإذا ما أردنا أن نحدد بعض شروط الحكمة، فإنها تتمثل في: أن ترَضَى العامة والخاصة بها، فسي لفظها ومعناها، يتناقضون فيما بينهم، ويقفون بها في السراء والضراء... وهي تتناول أخلاق الأمة، وتفكيرها، وعقليتها، وعاداتها، وحضارتها، وتقدمها، فبالحكم كانت تعارض كلامها، فتبلغ بها ما حاولت من حاجاتها في المنطق بكناية غير تصريح⁽⁹⁾. إذن، الحكمة تمثل قيماً كثيرة منها: دينية، وتاريخية، واجتماعية، وسياسية، وعقلية، وتربوية، لأنها تعكس بيئة المجتمع وحياته الأخلاقية، وتصرفات الفرد فيه، لأنه ابن بيئته.

وفضيلة الحكمة تتمثل في متصرفاتها، وحسن واقعها في جهاتها⁽¹⁰⁾. يقول أبو هلال العسكري: "إني ما رأيت حاجة الشريف إلى شيء من أدب اللسان بعد سلامته من اللحن، كحاجته إلى الشاهد والحكمة والمثل والكلمة السائرة فإن ذلك يزيد المنطق تفخيماً، ويكسبه قبولاً، ويجعل له قدراً في النفوس، وحرارة في الصدور، ويدعو القلوب إلى وعيه، ويبعثها على حفظه، ويأخذها باستعداده لأوقات المذاكرة، والاستظهار به أوان المجاورة في ميادين المجادلة، والمصاولة في حلقات المقالة، وإنما هو في الكلام كالتفصيل في العقد، والتتوير في الروض، فيبني أن يستكثر من أنواعه، لأن الإقلال منها كاسمه إقلال والتقصير في التماسه قصور، وما كان منه مثلاً سائراً فمعرفة ألزم، لأن منفعته أعم، والجهل به أقيح"⁽¹¹⁾.

(6) - الشعر الجاهلي، خصائصه وقنونه، ص 403.

(7) - الزهر 486/1.

(8) - انظر مزيداً من التفصيل: النشر في المعر الجاهلي، ص 161-172.

(9) - و: في الأدب الجاهلي، ص 387-390.

(10) - انظر: جمهرة الأشغال 3/1.

(11) - السابق 4/1.

ويجتمع في الحكمة أربعة أمور لا تجتمع في غيرها من ضروب الكلام، وهي: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكناية، فهذه هي نهاية البلاغة⁽¹²⁾.

وقد حرصت العرب على الحكمة والمثل، ومالت إليهما، لأنهما يمثلان منطق الحياة البسيطة، وفلسفتها الفطرية، بهما يحللون الواقع، ويفسرون طريقة الفهم والاستيعاب، ويعللون منهج التفكير، ويصورون الحياة في شتى مناحيها... والحكمة تصدر عن خبرة طويلة، وتجربة عميقة، ولذلك كانت تتصرف في أكثر وجوه الكلام، وتدخل في جُلّ أساليب القول، أخرجوها في أقواها من الألفاظ، ليخت استعملها، ويسهل تداولها، فهي من أجلّ الكلام وأنبئله، وأشرفه وأفضله، لقلّة ألفاظها، وكثرة معانيها، ويسير مؤنتها، على المتكلم، مع كبير عنايتها، وجسيم عانتها. ومن عجائبها أنها من إيجازها تعمل عمل الإطناب، ولها روعة إذا برزت في أثناء الخطاب، والحفظ موكّل بما راع من اللفظ، وندر من المعنى⁽¹³⁾.

وقد عدّت الحكمة نوعاً من العلم منفرداً بنفسه، قائماً بذاته، "لا يقدر على التصرف فيه إلا من اجتهد في طلبه، حتى أحكمه، وبالغ في التماسه، حتى أتقنه... ومن لم يُعن بها من الأدباء عناية تُبَلِّغُه أقصى غاياتها، وأبعد نهاياتها، كان منقوص الأدب، غير تام الآلة فيه، ولا موفور الحظ منه"⁽¹⁴⁾. ومما لا شك فيه أن الحكمة "أبقى من الشعر، وأشرف من الخطابة، لم يسر شيء مسيرها، ولا عمّ عموماً..."⁽¹⁵⁾.

وقد وردت الحكم في ثنايا القصائد عند الشعراء، ولم تكن مستقلة بقصيدة، ذلك أنها تخدم غرض القصيدة، وتحقق هدفها في موضوعها، وتدعم فكرتها، وتقوي بناءها وتسري بها إلى عقول الناس، لتلامس الإحساس، بكل يسر وإيناس، فتجعلها خالدة... ولذلك فضل العلماء والنقاد الحكم أن تكون متاثرة في القصائد — مهما كان غرضها — عن ورودها متوالية في قصيدة مستقلة، فما هو ذا الجاحظ يقول: "لو أن شعر صالح بن عبد القدوس، وسابق البربري كان مُفَرَّقاً في أشعار كثيرة، لصارت تلك الأشعار أرفع مما هي عليه بطبقات، ولصار شعرهما نواذر سائرة في الأفاق. ولكن القصيدة إذا كانت كلها أمثالا لم تسر، ولم تجر مجرى النواذر. ومتى لم يخرج السامع من شيء إلى شيء لم يكن لذلك عنده موقع"⁽¹⁶⁾.

وقد ظلت الحكم عند العرب تعمل الفطرة السليمة، التي تعتمد على البساطة، من خلال نظريتهم إلى فلسفة الحياة وتجاربها، إلى أن سقطت الدولة الأموية، وقامت على أنقاضها الدولة العباسية سنة

(12) — مجمع الأمثال 6/1.

(13) — جمهرة الأمثال 4/1-5.

(14) — السابق 5/1.

(15) — العقد الفريد 3/3.

(16) — البيان والبيان 206/1 (كان صالح بن عبد القدوس شاعراً حكيماً من الرواعظ، والشكلمين، ومن الرواعظ بالبعرة — سنة 160هـ). انظر: زينات الأعيان 245/1. وتاريخ بغداد 4844. وسابق البربري: هو أبو سعيد، له أشعار حسنة في الزهد. انظر: خزنة الأدب 164/4.

(132هـ)، عندئذ انتشرت حركة النقل، وشاعت الثقافات العالمية بين العرب، وانهار العلماء على كل علم يتدارسونه ويقعدونه، شاع التفكير الفلسفي، وراح العرب ينقلون الحكم والأمثال من الهند والفرس واليونان، ويضيفونها إلى حكمهم وأمثالهم... واشتهر من هؤلاء: ابن المقفع، وأبو تمام، والمتنبي، والمعري... فأبو تمام له معان عميقة، وأدلة منطقية⁽¹⁷⁾.

ويُعدُّ أبو تمام شاعر الحكمة في عصره بلا منازع، سئل المتنبي عن نفسه وعن أبي تمام والبحرّي، فقال: "أنا وأبو تمام حكيمان والشاعر البحرّي"⁽¹⁸⁾. وقد علّق ابن الأثير على هذا بقوله: "ولمعري ابن المتنبي. أنصف في حكمه، وأعرب بقوله هذا عن متانة علمه"⁽¹⁹⁾. ويقال: "إن أبا تمام كان كالقاضي العدل، يضع اللفظة موضعها، ويعطي المعنى حقه بعد طول النظر والبحث عن البينة، أو كالفقيه الورع يتحرى كلامه، ويتحرّج خوفاً على دينه"⁽²⁰⁾.

كان أبو تمام متقفاً بتقافة تفوق ثقافة الشعراء المعاصرين له، يقال: إنه لما رحل إلى مصر طلباً للتكسب، أخذ يسقي الماء في المسجد الجامع (مسجد عمرو بن العاص)، وكان يستمع إلى ما يُلقى في حلقاته من أمالي العلم والأدب، وينتقل من حلقة إلى حلقة، ويصنفي إلى شيء من القصص، وإلى شيء من التاريخ، وإلى شيء من الشعر، وإلى شيء من الفقه والحديث والفلسفة وغيرها، ويحفظ ما استطاع أن يحفظ... وقد تمكن من حفظ القرآن، الكريم، ويقال: لا يوجد شاعر من شعراء العربية تأثر بالقرآن تأثر أبي تمام به⁽²¹⁾. ويروى عن أبو تمام أنه قال: "لم أنظم شعراً حتى حفظت سبعة عشر ديواناً للنساء خاصة دون الرجال"⁽²²⁾. وقيل: إنه كان يحفظ أربعة عشر ألف أرجوزة للعرب غير القصائد والمقاطيع⁽²³⁾. ولما قدم بغداد، جالس بها الأبناء، وعاشر العلماء، واتصل بالشعراء، وكان خيارهم ديناً وأدباً وشعراً وأخلاقاً⁽²⁴⁾. وكان يزأج بين العقل والحسن، ويعبر عنهما تبسيراً زخرفياً، ويمزج بين الثقافات، وألوان الشعر مزجاً طريفاً، إذ أخذ شعره يستوعب عناصر الثقافات المختلفة من عربية وإسلامية وفارسية وهندية ويونانية، ويجولها إلى زخرف عقلي جديد، يسيطر عليه التعبير بهذا اللون الفلسفي⁽²⁵⁾. لقد نهل أبو تمام ثقافته الأولى من المساجد، واغترف من بحر اللغة والفلسفة والفقه وبلغ إلى نزوة الثقافة التي عرفها عصره، وكانت ثقافته متمزجاً امتزاجاً

(17) مصطلحات نقدية، ص 192.

(18) شذرات الذهب 144/3. والمثل السائر 227/3.

(19) المثل السائر 227/3.

(20) العمدة 266/1.

(21) انظر: تاريخ بغداد 248/8. وسر أعلام النبلاء 64/11. وشرح العيون، ص 324. وحسن المحاضرة 559/1. ومختصر

تاريخ دمشق/ 179. وتاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، ص 269. وأبو تمام الضائي، ص 66.

(22) المثل السائر 252/3.

(23) وفيات الأعيان 12/2.

(24) تاريخ بغداد 248/8. والبداءة والنهاية 300/10. وانظر مزبداً من التفصيل: أبو تمام حياته وشعره، ص 16 وما بعدها.

(25) الفن ومذاهبه في الشعر العربي، ص 256-262.

عميقاً بشعره... إن موقفه الفلسفي من الأشياء جعله يفترض عليها الافتراضات، ويبدع الحيل الذهنية والنفسية، لسيخرجها تخريجاً آخر لم يسبق إليه إلا إماماً أو أنه بكر، شبه تام. كما أن قدرته على التجريد العقلي والنفسي كشفت له أبعاداً أخرى ونوعاً من التآلف بين المعاني، فليس هناك معنى غريب عن الآخر، وإن بدا ظاهره مبانئاً لسواه. فالمعاني تتحدر لديه من رحم واحد، ومن سلالة واحدة، وصلة النسب بينها لا يعرفها غير الشاعر⁽²⁶⁾. ويقول الأمدي: 'صار كثير مما أتى به من المعاني لا يُعرف، ولا يعلم غرضه منها، إلا مع الكد والفكر، وطول التأمل، ومنه لا يعرف معناه إلا بالظن والحدس'⁽²⁷⁾.

ولعل الأسباب التي دفعته إلى ذلك تتمثل في ثقافته الواسعة، وخاصة ثقافته في الفلسفة والمنطق، واعتماده على الحكمة التي تقوم على الإدراك العقلي، إذ أخذ يقيم الحجة، ويثبت البرهان، ويأتي بالدليل، حتى لا يترك مجالاً لأي دارس أن يشك فيما يقول...

ونجد أن أبا تمام في الحكمة تمثل نوعين، هما: القديم والحديث، يتمثل القديم بالتقليد، ويتمثل الحديث بالتجديد والتطوير، فهو لم يتخل عن القديم، ولم يبق أسيراً له، لكنه لم يذمه، ولم يهجره، لأنه يتكئ عليه، وينهل منه، ويتمتله، ويقبله، ويتعمق به، ويسير غوره، من أجل أن يكسبه حلة جديدة تسائر عصره، إذ اتخذ جسراً ليحلق به في آفاق انتشار العلوم، ونقلها عن الأمم الأخرى، فهو لا ينظر وراءه، بل يتطلع إلى رحاب المعاصرة، أخذاً على عاتقه تلك النقلة النوعية التي أثارت من حوله المعارك النقدية والأدبية، المتمثلة بين المؤيدة والمعارضة، وفتح باب الاجتهاد في هذا الباب، مما جعله يحمل لواء توظيف معطيات العصر في الفن الشعري. فهذا لا يضيره، ولا يقلل من شأنه... وظل ذلك خاضعاً لثقافته، وتجاربه، وخبراته، وملاحظاته، ومشاهداته، ومدرسه التي اختطها لنفسه...

وفي هذا البحث سنعرض لنوعين من الحكمة، يتمثلان في: الحكمة التقليدية التي تقوم على الفطرة المتفتحة، والحكمة التي تقوم على الفلسفة والمنطق والبرهان. فالنوع الأول شاع في ثنانيا قسماً، وقد يكون في عبارة أو شطر، أو بيت أو أكثر، وهو في موضوعات شتى، لا يقف عند موضوع بعينه، لأن الحكمة قد ترد في المديح أو الرثاء أو الوصف أو في غيرها. وقد يصعب علينا، أحياناً، الفصل بين النوعين، لأننا أمام شاعر يختلف عن سبقيه في تجربته، وثقافته، ومشربه، وبيئته. ومن الظلم أن نقول عن أي شاعر: إنه نسخة مطابقة عن غيره من الشعراء، أو أن نقوم بمقارنة بينهما، إلا إذا تطابقت كثير من الشروط منها: الثقافة، والخبرة، والمعاصرة، والبيئة، والمدرسة التي ينتمي إليها كل منهما...

ولا نغني بالحكمة التقليدية أن الشاعر قد أخذ تلك المعاني وسلخها من الشعراء الذين سبقوه، إنما نعني بها تلك الحكم التي جاء بها الشاعر، وأطلقها من خلال تجربته، دون إخضاعها لثقافته

(26) - مقدمة شرح ديوان أبي تمام، إيليا حاوي، ص 7-8.

(27) - الموازنة بين الطالين، ص 125.

العميقة التي تقوم على الفلسفة والمنطق، وإيراد الدليل، وإقامة البرهان من أجل إقناع المتلقي بصحة ما يذهب إليه... وهذا النوع عنده جدير بأن نعرض له، وأن نقسمه إلى قسمين: الأول يتمثل في توظيف التراث الذي يعبر عن مدى تغلظه في أعماقه، وتأثيره في انفعالاته، ورسوخه في وجدانه، وأثره في ثقافته، فهو يتأمل التراث المتصل بالحياة اتصالاً مباشراً، يتعمقه، ويقبله، ويفسره، فيخرجه من خلال نظرته إلى ما يحيط به، فيطبعه بطابعه الخاص، على الرغم من أن بعض هذا التراث قد مثل مرحلة فطرية بدائية، عبرت عن نفسية متأملة بالحياة في شتى مناحيها، بقصد أو بغير قصد... ومما يؤكد ما ذهبنا إليه من توظيف التراث المتمثل بالمثل، قوله: (من الوافر)

لِكُلِّ مِنْ بَيْتِي حَوَاءٌ عُنْزٌ وَلَا عُنْزٌ لِبَيْتِي لَشَبِيمٌ⁽²⁸⁾

فها هو ذا يعترض بالمثل القائل: "جود طيب" و"طيب" (يطيب) يضرب المثل بها، لكون (حاتم) و(أوس بن حارثة) ابن لأم منهم، وهما آية في الجود والكرم⁽²⁹⁾. وقد تمكن من خلال هذا التعبير أن يحول الفكرة النظرية إلى واقع حسي، تطبيقي، ملموس، إذ شاهد الناس ذلك الكرم، وخبروا جود صاحبه، ورأوا عطاءه بالعين والمشاهدة.

وكان (البرّاض بن قيس الكنتاني) أحد فتاك العرب الذين يضرب بهم المثل في الفتك، إذ فتك بـ(عروة الرّحال) في غير حرب، فجرّ ذلك حرب الفجار، التي كانت بين قيس وكنانة، وشهدتها قريش ورئيسها حرب بن أمية، ولذلك يقال في المثل: فتكة البرّاض⁽³⁰⁾، فأخذه أبو تمام ليعبر به عما يجول في صدره من أن الفتى الجدير هو من يغترب، ويهزل في اجتياز الفلوات، كأنه حية كثيرة الحركة والثوب، ويكون له في كل يوم بصرف الليلي فتكة مثل فتكة (البرّاض)، يقول: (من الخفيف)

وَالْفَتَى مَنْ تَعَرَّقَتْهُ اللَّيَالِي وَالْفَيَافِي كَالخَيْبَةِ النَّضَاضِ
كُلُّ يَوْمٍ لَهُ بِصَرْفِ اللَّيَالِي فَتَكَةٌ مِثْلُ فَتَكَةِ الْبِرَّاضِ⁽³¹⁾

فقد تمكن الشاعر من تحويل الفكرة النظرية — التي لا يمكن تصديقها، ولا الاقتناع بما ذهب إليه، لأنها مجرد فكرة — إلى واقع يمكن تحقيقه، عن طريق توظيفه المثل الذي عرفه الناس، وعايونه، وعرفوه عن تجربة.

ولا غرابة أن نجد الشاعر ينكئ على الأمثال الموروثة، وخاصة أن شعره هو يضرب به المثل، يقال: شعر أبي تمام⁽³²⁾. يقول الثعالبي: ومن أشهر ما قيل في المثل "عين القلب"، قول أبي

(28) — شرح ديوان أبي تمام، ص 495.

(29) — مزار القلوب، ص 117.

(30) — مزار القلوب، ص 170.

(31) — شرح ديوان أبي تمام، 343، (وتعرقته، أهزله. والنضاض: الكثير الحركة والثوب).

(32) — مزار القلوب، ص 170.

تمام: (الكامل)

وَكِذَآكَ قَلِيلٌ مِّنَ الظُّنُونِ جَلِيَّةٌ صِدْقٌ وَفِي بَعْضِ القُلُوبِ عَيُونَ⁽³³⁾

فهو يشير إلى أن حدىء السوء، ويقينها يكشفاً الحقيفة الخفية، فكان في قلوب بعض القوم عيوناً ترى وتتبىء بالعد.

وهاهو ذا يتحدث عن مسافرين هزلوا من وعاء السفر حتى بدوا كالرماح نحولاً، واللبليل يحدىء بهم، ويفشاهم من كل صور، وقد ارتحلوا في سبيل أمر قد يتحقق، وقد ينبو سعيهم فيه، وفضلهم في أنهم نزعوا إليه، ولا عاد عليهم إذا قصرت بهم الأحداث عنه، يقول: (من الطويل)
وَرَكِبَ كَأَطْرَافِ الأَسِنَّةِ عَرَسُوا عَلَى مِثْلِهَا وَاللَّيْلُ تَسْطُو غِيَاهِبُهُ
لأمر عَظِيمٍ أَنْ تَتِمَّ صُدُورُهُ وَلَيْسَ عَلَيْهِمْ أَنْ تَتِمَّ عَوَاقِبُهُ⁽³⁴⁾

ققد ضمّن شعره المثل القائل: "صنرُ الأمر وعجزه"⁽³⁵⁾. وحين يقال: إن "العيون طلائع القلوب"⁽³⁶⁾، فإن الأمر واضح، والهدف جلي، وهو قول شائع معروف على المستوى الجمعي، لكن أبا تمام استفاد منه، وجعل القلوب طلائع الأجساد، ذلك أنه ما ألمّ به من شيب في رأسه حتى تولّد منه الهموم التي اعترت قلبه وأضعفته، كما أن القلوب تسبق الجسد في التأثر بكل نعيم أو بؤس، يقول: (من الخفيف)

شَابَ رَأْسِي وَمَا رَأَيْتُ مَشِيْبَ الرُّ (م) أَسِ إِلا مِّن فَضْلِ شَيْبِ الفُؤَادِ
وَكَذَآكَ القُلُوبُ فِي كُلِّ بؤْسٍ وَتَعْيِيمِ طَلَائِعِ الأَجْسَادِ⁽³⁷⁾

ومما دعنا نتحدث عن القلوب، فحريّ بنا أن نشير إلى استخدامه حكمة شائعة، تشير إلى أن لسان المرء ينضح بما في قلبه، يقول: (من الوافر)

وَمِمَّا كَاتَبَتِ الحُكَمَاءُ قَالَتْ لِسَانُ المرءِ مِنَ حَدىءِ الفُؤَادِ⁽³⁸⁾

إن توظيف الحكم والأمثال السائرة، تدل على عظم أهميتها، وعق معانيها، وقوة تأثيرها، ولذلك يلجأ الشعراء إليها، لأنها تمدهم بقوة نفسية، تعالج ما حاك في صدورهم وثار، فتساعدهم على الإبداع الفني، على الرغم من بعد الزمن بين صدورها الأصلي وبين توظيفها بعد شيوخها،

(33) — شرح ديوان أبي تمام، ص 606.

(34) — شرح ديوان أبي تمام، ص 90.

(35) — مزار القلوب، ص 339.

(36) — السابق، ص 342.

(37) — شرح ديوان أبي تمام، ص 151.

(38) — السابق، ص 160.

فالتوظيف لها، هو إحياء لها، إذ يكسر الحواجز الزمنية بين الصدر والتوظيف، وهذا يعني أن الفن له تأثير عميق، والبيئة لها امتدادها، والحياة متواصلة متجددة، لا انقطاع فيها، وهذا ما يفسر إلحاح أبي تمام على الاستفادة من ذلك التراث بطريقة عجيبة، يظهر فيها براعة وإبداعاً عظيمين. انظر معي حكمته التي يوظف فيها المثل القائل: 'داء الأسد'، أي: الحمى، لأنها كثيراً ما تغزو الأسد، حتى إنه قلما يخلو منها ساعة⁽³⁹⁾، يقول أبو تمام: (من الطويل)

فَبِأَنَّ يَكُ قَدْ نَأْتَتْكَ أَطْرَافُ وَعَكَّةٍ فَلَا عَجَبَ أَنْ يُوعِكَ الْأَسَدُ الْوَرْدَ⁽⁴⁰⁾

ويضرب المثل في (إبر النحل) في الوصول إلى المحبوب بمقاساة المكروه، لكن أبا تمام أخذه، ووظفه في المعاناة التي يجدها الإنسان في تحصيل المعالي، يقول: (من الطويل)

ذُرَيْسِي أُنْسَلُ مَا لَا يَنْأَلُ مِنَ الْعُلَا فَصَعْبُ الْعُلَا فِي الصَّعْبِ وَالسَّهْلُ فِي السَّهْلِ

تُرَيْدِينَ تَحْصِيلَ الْمَعَالِي رَخِيصَةً وَلَايْذُ دُونَ الشَّهْدِ مِنْ إِبْرِ النُّحْلِ⁽⁴¹⁾

ونلاحظ من خلال هذه الأمثلة أن الشاعر — على الرغم من إبداعه — في توظيف الموروث، بقدر ما يخدم تفكيره، وموضوع تعبيره، ظل أسيراً لذلك الموروث الذي قيده، وحرمه من الانطلاق إلى عالم أرحب، إذ ظل حبيس النفس، وما تنزع إليه في حدود تكاد تكون محدودة، وبقدر ما يسمح له التراث بذلك، لأن ما أتى به كان قد صدر عن تجارب سبقته، وأحداث مرت بغيره، ووقائع مضى عليها الزمان. وعلى أية حال، فإنه بمقدرته الشعرية التي يضرب بها المثل كان قادراً على أن يسخر تلك الأمثال لخدمة موضوعه، وينقلها إلى صورة ذهنية خاصة به، ويطبعها بطابعه الفني. والأمثلة على ذلك كثيرة نكتفي بهذا القدر منها⁽⁴²⁾. أما النوع الثاني من حكم أبي تمام التي أصدرها من خلال تجاربه النفسية وأحاسيسه التي تفاعلت مع تلك التجارب، تكاد تشترك — من حيث هي حكم — مع الشعراء الآخرين، وهي معان مجردة من الأحداث والوقائع، فيها خصائص الحكمة، تخاطب الذهن، وتلامس الإحساس، لا الحواس، لكنها تعنى بالذهن أكثر من عنايتها بالإحساس، فهي مزيج بين هذا وذاك، لأنها لو اعتمدت على الإحساس فقط دون الذهن لكانت تعبيراً ذاتياً يعبر عن إحساس فردي لا جماعي، قد يقبلها الناس وقد يرفضونها، وبما أنها صدرت على سبيل الحكمة، فلا بد أن تتوفر فيها شروط حتى تكون حكمة، من أهمها أن يُسَلَّم بها الجميع، ويُقرَّوها، لأنها تدعو — غالباً — إلى الفضيلة لا الرذيلة... ونحن نتفق مع الجاحظ — كما ذكرنا — فيما ذهب إليه من أن

(39) — مزار القلوب، ص 383.

(40) — شرح ديوان أبي تمام، ص 230، (الورد: الأحمر).

(41) — مزار القلوب، ص 507. لم أجد البيتين في الديوان.

(42) — انظر: مزار القلوب، ص 201 و 215 و 216 و 222 و 250 و 324 و 325 و 331 و 422 و 427 و 428 و 435 و 563 و 565 و 584 و 909 وغيرها كثير. وانظر جمهرة الأشكال 62/1 و 91 و 109 و 248 و 265 و 310 و 350 و 358 و 517 و 553 و 573 و 652 و 141 و 165 و 202 و 243 و 248 و 283.

القصيدة إذا كانت كلها حكماً لم تسر، ولم تجر مجرى النواذر، وهذا جلي في قصيدة لأبي تمام تضم سبعة عشر بيتاً، كلها في الحكمة، اقتطفت منها قوله: (من الطويل)

الْفُغْمَرِ فِي الدُّنْيَا تُجَدُّ وَتَغْمُرُ وَأَنْتَ غَدًا فِيهَا تَمُوتُ وَتُقْبِرُ
وَهَذَا صَبَاحُ النَّيِّمِ يَتَعَاكُ ضَوْؤُهُ وَلَيْلَتُهُ تَنْفَاكُ إِنْ كُنْتَ تَشْفُرُ
تَحُومُ عَلَى إِذْرَاكِ مَا قَدْ كَفَيْتَهُ وَتَقْبَلُ بِالْأَمْوَالِ فِيهِ وَتَذْبِرُ
وَرِزْقُكَ لَا يَغْدُوكَ إِمَّا مُعْجَلٌ عَلَى حَالَةٍ يَوْمًا وَإِمَّا مُؤَخَّرُ
وَلَا حَوْلٌ مُخْتَالٍ وَلَا وَجْهٌ مَذْهَبٌ وَلَا قَدْرٌ يُزْجِيهِ إِلَّا الْمُقَدَّرُ
لَقَدْ قَدَّرَ الْأَرْزَاقَ مَنْ لَيْسَ عَادِلًا عَنِ الْعَدْلِ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا يُقَدَّرُ
فَلَا تَأْمَنِ الدُّنْيَا إِذَا هِيَ أَقْبَلَتْ عَلَيْكَ فَمَا زَالَتْ تَخُونُ وَتَذْبِرُ⁽⁴³⁾

نلاحظ أن هذه الحكم تتوالى دون انقطاع كالسيل المنهمر، وهي تلامس الذهن بطريقة متواصلة، ولا تعطيه فرصة للتدقيق والملاحظة والمعانية، تفرغ السماع، وتتوالى على الذهن، بيسر وسهولة، وخاصة أن الشاعر يتكئ على المعاني الدينية من خلال ثقافته الإسلامية الواسعة، وحفظه القرآن الكريم، فهو بهذا التأثير يدغغ عواطف المتلقين، ويمتعهم بحكم تتساب انسياباً بشكل جميل رائع... ونجده يلح إلهاماً كبيراً على الموروث الديني، وينهل منه لأنه هو الذي يبيل الصدى، ويغذي الروح، انظر معي في جمال التعبير في قوله حين يتحدث عن الصبر، ليخلص إلى أن الطاعة والقبول بما قدر الله يوليان الأجر: (من الطويل)

فَصَبِرًا فِيهِ الصَّبْرُ الْجَلَالَةُ وَالنَّقَى وَلَا إِثْمَ إِنْ خُبِرْتَ أَنَّكَ جَارِعُ
فَقَدْ يَأْجُرُ اللَّهُ الْفَتَى وَهُوَ كَارَةٌ وَمَا الْأَجْرُ إِلَّا أَجْرُهُ وَهُوَ طَائِعُ⁽⁴⁴⁾

ويبدو أن فكرة الصبر يجد فيها الشاعر متفناً، على الرغم من أنها فكرة دينية، ذلك أن العقل لا يفظن، ولا يهتدي إلى الصواب في حل المعضلات، إذ إن الصبر هو الذي يقوم مقامه، وينسي آثار التوب والمصائب، وحري بالمرء أن يحتسي من كأس الصبر، وإن كان كفه لا يحتوي مالا، كما أن العقل ذاته يبدو دون جدوى إذا لم يزين بالمال في وجوه كلها، يقول: (من البسيط)

مَا يَحْسِبُ الْعَقْلُ وَالدُّنْيَا تَسَاسُ بِهِ مَا يَحْسِبُ الصَّبْرُ فِي الْأَحْدَاثِ وَالتُّوبِ
الصَّبْرُ كَاسٌ، وَتَطْنُ الْكُفْ غَارِيَةٌ وَالْعَقْلُ غَارٌ إِذَا لَمْ يَكُنْ بِالنَّشْبِ⁽⁴⁵⁾

(43) — شرح ديوان أبي تمام، ص 963.

(44) — السابق، ص 675.

نرى الشاعر من خلال المشاهدة والملاحظة، يفضل الصبر على العقل، ويجعل الصبرُ الفقيرَ غنياً بقناعاته وصبره، أما العقل فلا طائل منه، بل هو بحاجة إلى مال ليستر به عيوبه ونقائصه...
والحديث عن الصبر يدفعنا إلى أن نسوق مثلاً آخر، لما فيه من جمال وروعة، انظر معي
تأويل أبي تمام، ونظراته التي تتجلى في أن يسكب الإنسان الدمع بقدر ما يشاء، وينزح ماءه من
عينيه كي يزيل ماء الوجد، أي يدع الوجد يجف وينقضي، يقول: (من الكامل)
لَسْتُ الْفَقِيْرَ إِنْ لَمْ تَغْرَ مَذَامِعاً مِنْ مَابِهَا وَالْوَجْدُ بَعْدُ بِمَاتِهِ
لكنه يردفه ببیت أمر، يرى فيه أن عقل الإنسان يتبدى عبر ما يظهر من أسي أو صبر،
يقول:

وَإِذَا رَأَيْتَ أَسَى امْرِئٍ أَوْ صَبْرَهُ يَوْمًا فَقَدْ عَابَيْتَ صُورَةَ رَأْيِهِ (46)

ونراه يسدي من خلال حكمه النصيح والإرشاد للناس كل الناس، بأنه من يراهن الأيام عما
تطلع به فلا بد أن تتكل به وتبخسه، فإذا ما خاب في مسعاه الكريم، فإن عذره أن القضاء عارضه،
يقول: (من الطويل)

وَمَنْ قَامَرَ الْإِيَّامَ عَنْ ثَمَرَاتِهَا فَأَخْجَ بِهَا أَنْ تَتَجَلَّسِي وَلَهَا الْقَمْرُ
فَبَانَ كَمَا كَانَ ذَنْبِي أَنْ أَحْسَنَ مُطْلَبِي أَسَاءَ فَفِي سُوءِ الْقَضَاءِ لِي الْعُذْرُ (47)

ولم تكن الحكمة تعالج موضوعاً بعينه، بل تناولت موضوعات شتى، لأن الشاعر يصدرها
من خلال تجارب في هذه الدنيا الواسعة إذ تصادفه الهموم فتثير مشاعره، وتثب أحاسيسه،
فيختزنها، في داخله، وتبدأ بالغلbian، فتترسب الشوائب، وتبقى المعاني، وتطفو الحكمة التي هي
صفوة تلك المعاني وزبدتها وخلاصتها، فتخرج في ثوبها القشيب، لتطرق الأذان بلا استئذان.

وهذه جملة من الحكم تدل على صحة ما ذهبتنا إليه، فما هو ذا يقول: إنه لو أقام الواعظ مقام
الحازم الفاعل لاغتيت بما اتصفت به من ذكاء وحزم: (من الكامل)

لَوْ كَانَ يَغْنَى حَازِمٌ عَنِ وَاِعِظْ كُنْتَ الْقَيْمِيُّ بِحَزْمِهِ وَذَكَابِهِ (48)

وهو يرى أنه لا فائدة من نزول الغيث، ولا نفع من انهيار الأمطار، إذا كان الإنسان قد مات
ظمآن من شدة الصدى والعطش، قبل نزولها، يقول: (من الطويل)

(45) — السابق، ص 938، (النسب: العقار والقال).

(46) — السابق، ص 641.

(47) — السابق، ص 950، (فامر: راهن. ومرامقا: تأنحها وغياهاقا. وأحج به: أخرى مما. والقمر: الغلبة في القمار).

(48) — السابق، ص 641.

وَمَا نَفَعُ مَنْ قَدَ مَاتَ بِالْأَمْسِ صَادِيًّا إِذَا مَا سَمَاءُ الْيَوْمِ طَالَ أَنْهَارُهَا⁽⁴⁹⁾

ويؤكد في حكمة أن تحقيق المعالي والوصول إليها لا يكون عن طريق القول الذي لا طائل منه، وإنما يكون ذلك التحقيق بالعمل الفعلي، يقول: (من الطويل)

إِذَا السَّرُّ أَبْقَى بَيْنَ رَأْيَيْهِ ثَلْمَةٌ تَسُدُّ بِتَغْيِيفِ فَلَيْسَ بِحَازِمٍ⁽⁵⁰⁾

والأمثلة على هذا النوع التقليدي كثيرة، نكتفي بما أوردناه هنا⁽⁵¹⁾، فهي تعكس مدى عمق تجارب الشاعر وطول خبرته، ومقدرته على رصد المشاهدات، وتمكنه من تسجيل الملاحظات التي تمرس بها من خلال قراءته للواقع.

أما النوع الآخر فهو الذي يتمثل في إطلاقه الحكمة التي صدرت عن طريق تجاربه في الحياة، ونظراته إليها، وتأملاته في تصاريفها، يختزنها حتى تختمر، ويلبها، ويحللها، وينقيها، فيصوغها شعراً، كما هو الحال في النوع الأول، ولكنه هاهنا يخضعها لإعمال العقل، وكذا القرينة، ويعرضها من خلال أسلوب فلسفي منطقي، يتوافق مع فلسفة الكلاميين، إذ يأتي بالدليل على إقامتها، والبرهان على صحتها، والحجة على منطقيتها، ولعل الأسباب التي دفعته إلى ذلك، تتمثل في: ثقافته الواسعة، وخاصة إطلاعه المعمق على الحكم التي ترجمت من الهندية والفارسية واليونانية، إلى جانب معرفته بعلم الفلسفة والمنطق، مما دفع به إلى اعتماده على الحكمة التي تقوم على الإدراك العقلي، إذ لا يترك لأي دارس أن يشك فيما يقول... وكأنه هو نفسه يشك فيما أوردته من كلام يصلح أن يكون حكمة، ينظر فيها نظرة المتهيب الشاك، يعرضها على الذهن، فيجد أنها قد تحتمل الظن والشك، فلا بد من التلذذ عليها، وإثباتها، من أجل أن تكون مسألة واضحة يُسلمُ بأمرها، وكأنها مسألة رياضية، لا تقبل نقاشاً سفسطانياً لا طائل منه، يزنها في كفتي ميزان، ويساوي بينهما دون أي زيادة أو نقصان، ثم يطلقها، وهو موقن بأنها تدنو من النفس، وتدخل إلى القلب وتقرع الأذان بلا استئذان، وكأنه يريد أن يريح الذهن من عناء التفكير في صحة ما ذهب إليه، ليجعله يسلم بمسلمات ماثلة أمامه من خلال الحس والإدراك، وليس هناك مجال لأن يرفض هذه أو تلك...

انظر معي قوله: (من الكامل)

وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ تَشْرِيرَ قَضِيَّةٍ طُوِيَتْ أَسَاحُ لَهَا لِسَانِ حَسُودٍ
لَوْلَا اشْتِعَالُ النَّارِ فِيمَا جَاوَزَتْ مَا كَسَانَ يُعْرِفُ طَيْبِ عَرَبِ الْغُودِ

(49) - السابق، ص 884.

(50) - السابق، ص 533.

(51) - الحكمة عند أبي تمام كثيرة متناثرة في ديوانه، ولا تكاد تصعبه نخوة منها، انظر المصدر السابق، ص 32، 43، 64، 348، 479، 503، 539، 566، 643، 672، 694، 884، 893، 909، 917، 932، 938، 940، 946، و 964. وانظر: أهرام حياته وشعره، ص 133-134 و 138-139.

نَوْلَا السُّخُوفُ لِلْعَوَائِبِ لَمْ تَزَلْ
 لِلْحَاسِدِ السُّغْفَى عَلَى الْمُضْجُودِ (52)

نلاحظ أن البيت الأول يقوم بذاته، فهو حكمة، يجري مجرى المثل، لشيوعه وشهرته، وهو ليس بحاجة إلى غيره، لإثباته، لأن الشعر تعبير عن إحساس وانفعائ، ليس بحاجة إلى إعطاء الدليل، أو إثبات صحة ما يقول، لأنه لو كان عليه أن يأتي بالبرهان لتحول الشعر إلى شعر تعليمي أو علمي عقلي ليس فيه من الشعر إلا الوزن والقافية. إذن لا يطلب من الشاعر أن يثبت صحة فكرته، ولا الإتيان ببرهان، لأن ذلك من شأن العلوم الرياضية لا شأن التعبير عن عواطف، الذي قد يتفق مع الواقع، وقد يختلف، لكن ثقافة الشاعر هي التي تدفعه إلى طريقة التناول، لأنه ينظر إلى ما حوله بنظرة معمقة مختلفة عما يصدر عن إنسان غير مثقف. ولذلك يخضع التعبير لطريقة التفكير، وعمق التجربة، وطول الخبرة، ومدى تفاعل الشاعر بالثقافات الموروثة والمعاصرة على حد سواء... ولذلك نرى أن البيت الأول يدور حول الفضيلة التي نسيبت أو اختفت، فسخر الله لها لسان حاسد، يبحث عنها، وينفض عنها ما ران عليها من غبار الزمن، ويكشفها بعدما كانت طي الكتمان، وفي عالم النسيان، فأخذ يلهج بذكرها حسداً، وينشر فضيلتها كرهاً وجهلاً، ولا حياءً، ولا قصداً، من غير أن يعرف أنها فضيلة، ولو هلم ذلك لما نشرها، أو تحدث فيها. هذا المعنى يكفي أن يكون حكمة عظيمة، لكن الشاعر نظر إليها، وتفحصها، وكأنه شك في وصولها كما خطط، أو شك في مدى قبول الناس لها كحكمة، لأنها تعبير معنوي، قد تتطابق مع الواقع، وقد تخالفه، ولذلك أرففها ببيت آخر يصلح أن يكون حكمة أو مثلاً دون حاجته لغيره في الوزن أو المعنى، لكنه يدعم الأول، ويشد من أزره، ويؤيده، ويثبته، ويحققه. والفرق بين البيتين يتمثل في أن الأول معنوي، والآخر حسي، ذلك أن الرائحة الطيبة المنبعثة من العود لا تعرف إلا إذا احترق ذلك العود، وتبقى الرائحة دفيئة، مخبأة، في العود إلى أن تتحقق عملية الاحتراق التي حصلت من اشتعال النار مصادفة...

فالشاعر وفق في توفير بيئة ملائمة لموضوعين مختلفين، يتحدان فيها، ويتلاءمان، فهما صنوان لا يفترقان، فالأول: مقدمة نظرية افتراضية، والآخر: برهان منطقي، يقوم على الدليل... وكأنه يريد أن يحول هذا الدليل العقلي إلى معنوي، إذ أراد أن يقول: إن نار الحسد تثير عرف الأخلاق فيمن حسد. وبعد أن أتم الشاعر الفكرة، واقتنع بها أخذ يعطي النتيجة التي يريد أن يصل إليها نكل اطمئنان، إذ اتبع البيتين ببيت ثالث، يقول فيه: لولا أن غاقية الحسد مضمومة معيبة، لكان للحاسد النعمة على المحسود، لأنه يظهر من فضله ما كان مستورا، ومن كرمه ما كان خافياً ثم إن المحسود متى علم بحسد الحاسد ازداد في اكتساب المكارم، وابتداء المعالي، فكان حسده سبباً له. وكما نلاحظ في هذه الأبيات الثلاثة، أن الأول: حكمة افتراضية، والثاني: برهان لذلك الافتراض، والثالث: نتيجة وخاتمة. وقد ذهب الأمدي إلى أن هذه المعاني من مخترعات أبي تمام... يبعث شعراء زمانه من أهل اللغة العربية على طلب شعره، وتفسيره، واستعارة معانيه، فبدائع مشهورة،

(52) — شرح دهوان أبي تمام، ص 169. وانظر: العمدة 980/2، وشرح العمود، ص 327.

ومحاسنه متداولة، ولم يأت إلا بأبلغ لفظ وأحسن سبك⁽⁵³⁾.

إن الحكمة التي يوردها أبو تمام في ثنايا قصائده، يبيها في نزعة فلسفية، بأسلوب منطقي، تدعم آراءه، وهذا التطور هو تطور طبيعي، يواكب تطور الفكر في عصره، وازدهار الثقافة، وتقدم العلم بشتى أنواعه، ذلك أن الشاعر يقدم فكرة ذهنية، تعتمد على التجارب في الحياة، قوية في مضمونها، موجزة في لفظها، إلا أنها تقر حقائق نتيجة لمشاهداته وملاحظاته... والشعر، لا يحكم عليه من خلال الصواب أو الخطأ، ولا من باب الصدق أو الكذب، فأعذبه أكذبه، إنما يحكم عليه من خلال صدق الانفعال، الذي يتحد بالنفس، ويعبر عنها تعبيراً ذاتياً صادقاً، وإن كانت الحكمة أيضاً تمثل معالم الحياة، إلا أنها تترك بالعقل، فأبو تمام يذهب إلى ما يملأ الأسماع من اللفظ مع التصنيع المحكم طوعاً وكرهاً، ويأتي بالأشياء، ويطلبها بكلفة، ويأخذها بقوة... إذ كان يكره نفسه على العمل حتى يظهر ذلك في شعره⁽⁵⁴⁾. انظر قوله: (من الطويل)

وَطُولُ مَقَامِ الْمَرْءِ فِي الْجَحِي مَخْلُقٌ
لِدِيَابِجَتِيهِ، فَأَعْتَرَبْتُ تَجَدُّدٌ
فَاتَيْتُ رَأَيْتُ الشَّمْسَ زَيْدَتُ مَحَبَّةً
إِلَى النَّاسِ أَنْ لَيْسَتْ عَلَيْهِمْ بِسَرْمَدٍ⁽⁵⁵⁾

يرى الشاعر أن من طال مكوته في قوم هان لديهم، وأنفوا منه، كالثوب الذي ذهبت ديباجته، وزينته، ورونقه، فإذا اغترب تجدد، وغدا موضع استيقاق، مثله مثل الشمس التي إذا غابت أثارَت الشروق إليها فسي كل غداة. فالبيت الأول حكمة مستقلة تامة قائمة بذاتها، تصلح أن تكون مثلاً لشيوعها، وهي مزيج بين قضيتين: معنوية، وحسية، إلا أنها تجتمع في مسألة تقريرية، تتمثل في التجدد والتجديد، وهي خلاصة تجربة ومشاهدة، تعالج، بل تضع قانوناً يمكن أن يطبق في كل حالة مماثلة، في حسن تشبيهه، عبر الزمن، لأنها تصلح لكل زمان ومكان. إذن، هي عبارة عن مشاهدات وملاحظات، ترصد الواقع، وتبين، العلاقات بين الأسباب والمسببات، وخاصة حينما يوردها الشاعر في ربط الاغتراب بالتجدد، فالعلاقة بينهما علاقة أبدية لا تنفك عراها ولا تنفصم، ولا تتحقق الثانية دون الأولى، فلا بد من وجود الاغتراب حتى يتحقق التجدد، فالتجدد دون الاغتراب مستحيل. وعلى أية حالة، فإن هذا يتمثل في افتراض - على الرغم من أنه أصبح قانوناً مسلماً به - يحتاج إلى إقامة الدليل، وإثبات البرهان على صحته... فيأتي البيت الثاني ليعبّر عن معنى حسي، يسلم به الجميع، ويقرونه، وهو صالح أن يكون حكمة مستقلة أيضاً، لكنه يتحد مع الأول، ويقويه، ويؤكد، فيجعل منهما مقامة ونتيجة، ويبدع في رسم صورة كلية بديعية منهما، وإن كانت تلامس الذهن، وتترك بالعقل، من خلال إخضاعها لعلم فلسفي، «نطقي، يقوم على المجادلة والبرهان، والشعر ليس

(53) - الموازنة، ص 124 و 379.

(54) - العمدة 261/1 و 377.

(55) - شرح ديوان أبي تمام، ص 197 - 198. وجمهرة الأمثال 165/2. (الديباجة: الشخصية. أراد الوجه والمكانة الأدبية.

وأخضع: عطل وأفسد. وسرمد: دائم) وانظر حكمة أخرى في: شرح ديوان أبي تمام، ص 375، عن طول مقام الشيء.

بحاجة إلى ذلك...

وقد نكر ابن الأثير أن هذا المعنى مبتدع لم يسبق إليه الشاعر، وغيره كثير⁽⁵⁶⁾. ويذكر ابن رشيق القيرواني أن أبا تمام: "كان أكثر المولدين اختراعاً، وتوليداً فيما يقول الحدائق..."⁽⁵⁷⁾، ويذهب القيرواني إلى التفريق بين الإبداع والاختراع - وإن كان معناهما في العربية واحداً - قائلاً: "إن الاختراع خلق المعاني التي لم يسبق إليها، والإتيان بما لم يكن منها قط. والإبداع: إتيان الشاعر باللفظ المستظرف الذي لم تجر العادة بمثله، ثم لزمته هذه التسمية حتى قيل له: بديع، وإن كثرت وتكرر الإبداع، فصار الاختراع للمعنى والإبداع للفظ، فإذا تم للشاعر أن يأتي بمعنى مخترع في لفظ بديع، فقد استولى على الأمد، وحاز قصب السبق".

ويرى الناقد ليلى الحاوي في معنى البيتين السابقين: "أن ثمة من الإبداعية التي خص بها أبو تمام، وهي تنطوي على ما لا حد له من الإحياء والتأليف بين وجه الإنسان ونفسه، وماهيته كلها وأخلاقها، وكان الزمن يعبر كما يعبر بكل شيء. وهذا كله في المعاناة الحسية والنفسية غير المتياسرة، وغير المرتجلة، والصورة والفكرة تتناوبان في التجسد والتعبير، إلا أن الصورة تظل الأسمى"⁽⁵⁸⁾.

ولم تكن الحكمة عند أبي تمام تعالج موضوعاً بعينه، لا تتعدى غيره، فالغزل له نصيب أيضاً من الحكمة، يقول: (من الكامل)

نَقَلَ فَوَادِكْ حَيْثُ شِئْتَ مِنَ الْهَوَى
كَمْ مَنْزِلٍ فِي الْأَرْضِ يَأْتِفُهُ الْفَتَى
مَا الْخُبُّ إِلَّا لِلْخَيْبِ الْأَوَّلِ
وَحَيِّئِنُهُ أَبْدَأُ لِأَوَّلِ مَنْزِلِ⁽⁵⁹⁾

وعلى الرغم من سهولة الألفاظ ورفقتها، فإنها تجمع الصلات بين الأشياء، وتوقعها، وتأنف بينها، وتنطوي على قدر كبير من الإحياء، يقوم على المعاناة الحسية والنفسية، وإن كان البيت الأول يمثل ذلك الإحياء النفسي العميق، فإن الشاعر يبسطه بصورة جمالية، على شكل حكمة، وكأنه يفترض، ويقرر، وهو بحاجة إلى دليل وبرهان لإثبات ما ذهب إليه. ولذلك يوازن بين قضيتين، الأولى: افتراضية، تتمثل في أن الحب يطرق القلب لأول مرة وهو خال من أي تجربة سابقة، ولذلك تبقى آثاره مزلزلة إياه، مؤثرة فيه وراسخة، مهما طال الزمن، وتعاقت الهموم، لأنها ذكريات جميلة، خففت هموم الحياة في وقتها، وزرعت فيه بذور السعادة والحرية، فالذكريات مهما كانت في هذه التجربة بلحوا ومرها تبقى ملاذاً للتسلي، ولذلك فإن الحب الأول هو الحب الذي لا يُنسى البتة، مهما مال الإنسان إلى غيره، أي: هو الأول والأخير: والأخرى: ثابتة، مجرّبة، مُسلم بها، تتمثل في

(56) - مثل السائر 23/2.

(57) - العمدة 453/1.

(58) - شرح دهبان أبي تمام، ص 9.

(59) - السابق، ص 764.

أن الإنسان يتعلّق قلبه بالمنزل الأول الذي كان فيه مسقط رأسه، وقد نشأ فيه وترعرع، وعاش فيه تلك الطفولة التي لا تنسى، فهما ألف في حياته من منازل، وسكنها، بسبب رحلاته، وتنقلاته، على اختلاف أماكنها وأزمانها، فإنه لا محالة سيبقى ألفاً لبيته الأول، متعلقاً به، يحن إليه، ويتوق إليه صباح مساء، وهذا من أكبر نعم الله في أنه زرّع حب الأوطان المتمثلة في المنازل والديار في قلوب البشر، ولولا ذلك لما سكنت أخابث الأرض. فالبيت الأول إذن هو ملاحظة وافتراس يحتاج إلى دليل وبرهان، فيأتي البيت الثاني معللاً ومؤكداً صحة ما ذهب إليه الشاعر، عن طريق الإقناع والحجّة، بأسلوب فلسفي منطقي، وهذا النوع يمكن أن نسميه "إن صحّت هذه التسمية، ذلك أن الشاعر يعتمد على قدرته الفنية وثقافته العميقة لإثبات اليقين النفسي بالحقائق الشعرية.

إن الشاعر لا يفرض شعره على الآخرين، لكنه يحاول أن ينقل تجربته التي مرّ بها كما هي، وينفس التأثير، لتعبير عن ملاحظاته التي استكشفتها، وهو يرى أوه من الضروري أن ينقل تلك التجارب والنظرات إليهم، لتكون عبرة لهم، تخدمهم في حياتهم، وتجعلهم يتعاملون مع ما يحيط بهم في ضوء تلك التجارب، ذلك أن الشاعر يرى ما يراه الناس، لكنه يرى ما لا يرونه، مع أنه شاخص أمامهم، لأنه ينظر بعين مختلفة عنهم، وله إحساس مرهف، يرى الأشياء به، وينفذ إلى ما وراءها، ولا يقف عن ظاهرها، بل يستكشف خفاياها الكامنة وراء الظاهر منها.

ويلج أبو تمام في كثير من حكمه على إعمال العقل، الذي يحدد الأشياء، ويستنتج منها ما قبله العقل، ويصنّفه، ويحكمه في شعره، فيخرجه كما خطط له، ذلك أنه يدرك الأشياء بعقله، مع عدم إغفال ما يعاني منه في نفسه، فهو حكيم في التوفيق بينهما، وإقامة العلاقة القوية بينهما. انظر قوله: (من الطويل)

فإنّ الفتيّ في كلّ ضربٍ مناسِبٌ مناسِبٌ رُوْحانيّةٌ منْ يشأكلُ
وكَمْ تنظِمُ العِدَّةَ الكعابَ لِزِينَةٍ كَمَا تنظُمُ الجُفجَعِ الشَّيْبَتِ السَّمائلُ⁽⁶⁰⁾

فالبيت الأول يمثل حكومة افتراضية تدور حول العلائق الروحية، التي تؤلف بين ذوي النسب الواحد. والآخر يبرهن الأول ويدعمه، ذلك أن الأخلاق المتماثلة تجمع وتؤلف بين أصحابها، كما تجمع الحسنة حبات العِدَّة وتؤلف بينها.

ويقول في حكمة أخرى: (من الكامل)

لا تُتكرِّبِ عَظْلَ الكَرِيمِ مِنَ العُتْيِ فإلمسَيْلُ حَرْبٍ لِلْمَكْانِ العَالِيِ⁽⁶¹⁾

فالشطر الأول يقرر حقيقة، خبرها العقل، ووصل إليها بالتجربة والمشاهدة، وهي نصف عادة أو طبعا، وتحكم عليه من خلال تعبير يصلح أن يكون حكمة افتراضية، ولكنها تحتاج إلى دليل،

(60) - شرح ديوان أبي تمام، ص 470 (والكعاب: المرأة التي تحب نديها).

(61) السابق، ص 452. (المطلن: الخلو من الزينة).

فيأتي الشطر الثاني، بيرهنه، ويحققه، ذلك أن الشاعر يقول: لا تعجبي أن يكون الكريم فقيراً بسبب جوده وسخائه وعطائه، فإن السيل الناتج عن هطول الأمطار لا يألف الأمكنة العالية، ولا يستقر فيها، بل يتولّى عنها إلى الوديان المنخفضة، فهو يشبه حالة بحالة، الأولى أضعف من الأخرى، لأن المشبه به أقوى من المشبه، ذلك أنه يؤتى به لأنه معروف على المستوى الجمعي، ولذلك يلجأ الشاعر إلى توظيفه، لتقريب الصورة، وإقناع المتلقي بما يذهب إليه، لأن المتلقي يسلم بما هو مقتنع به، من خلال مشاهدته هو، وبما أن الشاعر قد وضع الافتراض للمتلقي مقابل ما يُسلم به، ومساوياً له، إذن لا بد أن يُسلم بالافتراض، وهذا يعتمد على الإقناع العقلي، عن طريق أسلوب الفلسفة والمنطق.

وفي حكمة أخرى يقول: (الطويل)

يَسْأَلُ الْفَتَى مِنْ عَيْشِهِ وَهُوَ جَاهِلٌ وَيُكْذِبُ الْفَتَى فِي دَهْرِهِ وَهُوَ عَالِمٌ
وَلَوْ كَانَتْ الْأَرْزَاقُ تُجْرِي عَلَى الْحِجَابِ هَلَكُنَّ إِذْنُ مِنْ جَهْلِهِنَّ الْبِهَاتِمُ⁽⁶²⁾

يرصد الشاعر في البيت الأول سلوك الناس وطبائعهم، وتصرفاتهم، وحياتهم، ويرى ما تؤول إليه كل فئة منهم، ما يناله الفتى في حياته وهو جاهل، وما يعنى به الفتى في دهره وهو عالم، ولذلك وصفهم، وحكم عليهم، بأسلوب منطقي، وأردف ذلك بحكمة أخرى، تقول: إنه لو كانت المخلوقات تتال رزقها بالعقل لكانت البهائم قد هلكت من جهل عقلها وإقلاؤه، لأن رزقها على الله. إذن، البيت الثاني يبرهن الأول، ويقوم عليه، ويحققه، ويثبتته. ونرى أن الشعر صورة معبرة عن الذات، والنثر فكرة تعبر عن الذات أيضاً، لكنها تعبر عن فكر، والحكمة تعبر عن فكر أكثر ما تعبر عن صورة، ولذلك نجد أن الحكمة هي أقرب إلى النثر منه إلى الشعر.

وما دمننا نتحدث عن الرزق والغنى، فحري بنا أن نذكر قوله: (من الكامل)

إِنَّ الْعَزَاءَ وَإِنْ فَتَى حُرِمَ الْغِنَى رِزْقٌ جَزِيلٌ لِلَّذِي لَا يُرْزَقُ
هِمَمُ الْفَتَى فِي الْأَرْضِ أَعْصَانُ الْفَتَى غُرِسَتْ وَكَيْسَتْ كُلَّ عَامٍ تُورِقُ⁽⁶³⁾

فهو يتكئ على مبدأ الصبر، الذي هو من التراث الديني، لأن الصبر رزق جميل لامرئ لم يُرزق مالا، ولم يوسّع عليه رزقه. وهمم الفتى في الأرض، مثل أعصان قد لا تؤتى ثمارها كل عام. فالأشطر الثلاثة الأولى افتراض في ثوب حكمة، يأتي الشطر الرابع ليبرهنها، ويثبتها. فالأسلوب المتبع هنا وفيما سبق هو أسلوب فلسفي، يسعى إلى الإقناع عن طريق الحجة والدليل. وكما نلاحظ فإن الثقافات المتعددة عند أبي تمام، والمتمثلة في: الدينية والأدبية والعلمية والفلسفية قد امتزجت مع بعضها بعضاً لتؤلف سنفونية يضرب على أوتارها نغماته التي اختارها في باب

(62) السابق، ص 503. (يكدي: بشر وبخشر).

(63) — السابق، ص 842.

الحكمة.

يقول في إساءة الدهر له، إنه ذكره بعهد الإقبال والسعادة والهناء، ويضرب مثلاً لذلك. يتمثل في العسل الذي لا تعرف حلاته إلا بمرارة الحنظل، أي لا تعرف الأشياء إلا بأضادها، يقول: (من الطويل)

إِسَاءَةُ دَهْرٍ أَذْكَرَتْ حُسْنَ فِعْلِهِ وَكَوْلَا الشَّرِّ لَمْ يُعْرِفِ الشُّهُدُ ذَانِقَهُ (64)

نلاحظ أن القضييتين متوافقتان، الأولى مجرد فكرة افتراضية، يصف فيها طبائع المجتمع، من خلال مشاهداته وتجربته، يطغى عليها العنصر العقلي، ثم يأتي بصورة حسية، تصلح أن تكون حكمة أو مثلاً مستقلاً، ليؤكد ما ذهب إليه.

ونختم أمثلتنا (65) بقوله: (من الطويل)

وَمَا خَيْرُ حِلْمٍ لَمْ تَشْبُهُ شَرَّاسَةً وَمَا خَيْرُ لَحْمٍ لَا يَكُونُ عَلَى عَظْمٍ (66)

نلاحظ أن الأسلوب الفلسفي المنطقي في هذا البيت هو السمة البارزة، ذلك أنه يرى أن الرحمة المطلقة، والحلم الخالص في الحياة، والصفح المتواصل، لا يجدي، ولا يستقيم إلا إذا قابله القوة المطلقة، وشابهه المعاقبة السريعة، واجتمع معه الغلظة. إذن، نجده يدعو إلى الجمع بين المتناقضات والمزاوجة بينهما. ومن وجهة نظره فإن عدم الجمع بينهما هو غير الطبيعي، وهو التناقض في الحياة، ولا يجوز الانفراد في أحدها دون الأخرى، وكأنه يريد أن يقول: الحلم المطلق لا خير فيه إلا إذا اجتمع مع العقاب، والعقاب المطلق لا خير فيه إلا إذا اجتمع مع الحلم المطلق، فهما صنوان لا يفترقان، مثل ذلك مثل اللحم الذي لا يكون على العظم، فاللحم دون عظم لا خير فيه، وكذلك العظم بلا لحم لا فائدة منه. فالشطران يمثلان جمع المتناقضات، وعلى الرغم من هذا التناقض، فإنها صورة طبيعية واقعية ضرورية وحتمية، ومع ذلك فإن الشطر الثاني جاء برهاناً على الأول الذي يحمل الفكرة الافتراضية...

وبعد هذا العرض لنوعين من الحكمة عند أبي تمام، نلاحظ أنه ظل في النوع الأول يدور في رحاب الحكمة التي شارك فيها من سبقه، بخصائصها، وأساليبها، وأهدافها، وإن كان يخضعها في بعض الأحيان إلى نوع من الإبداع في الحيل الذهنية والنفسية...

أما النوع الآخر، فهو الذي أبدع فيه وبرع، وابتكر واخترع، وتفرّد به وتميز من غيره، لم يسبق إلى مثله، يخلق في عالمه دون نظير، يشدو به بألحانه الخاصة، إذ استفاد من الحكمة كحكمة، وأخذ يطورها بمفهومه، وقدرته على كشف أبعاد الحقائق، وما تنطوي عليه من بعد نفسي. فالمعاني

(64) - السابق، ص 224.

(65) - انظر مزيداً من الأمثلة: السابق، ص 44، 48، 60، 432، 645، 683، 884، 903، 938. وانظر كتاب: أبو تمام حياته وشعره، ص 133-134، 138-139.

(66) - شرح ديوان أبي تمام، ص 909.

الذهنية والنفسية تتألف عنده، وتتوحد، من خلال التأمل والتحري، والمعاناة، إذ كان يقع على اليقين النفسي الصامد، والذي يخلف آثاره غير المتعقبة في النفس. لقد كانت صلته وثيقة بالحقائق الشعرية، وإن كساها غالباً حلاً فكرياً، وخرجها عبر التعليقات والأقويل. فعبّر التأمل والتفكير العميق أدرك المرحلة الثانية من فهم ماهيات الأشياء في الوجود، ومال إليها وبات يبدع في التعبير عن تلك الصلات العجيبة، مما كان يصدم ذائقة عصره⁽⁶⁷⁾.

إذن، هو فارسٍ يمتطي صهوة التعبير الفلسفي المنطقي، بطريقة لا يجارى بها، وبقدرة فائقة على استخلاص وتمثّل الصور الذهنية الفكرية، يأتي بالدليل، ويقم الحجة، ويثبت بالبرهان، بطريقة علمية ذهنية نفسية شعورية، يوحد بينها، خشية أن يخضع شعره لعملية رياضية تقبل الصواب والخطأ، تخرجه من دائرة السلامة الشعرية التي تعبر عن الذات، ولذلك كان حذراً من هذه القضية، إذ أخذ يتأمل الصورة، ويوحدها بالنفس، حتى لا تنتظم في سلك النظريات العلمية الرياضية... لكنه كان يقرر حقائق إنسانية، أدركها العقل، ووصل إليها عن طريق التجربة العميقة والخبرة الطويلة، تدعما ثقافات كثيرة منها: الدينية والعلمية والفكرية والأدبية والفلسفية، فهو بحق شاعر مفكر محلل مفسر، طوّز الحكمة التقليدية إلى حكمة هي أقرب إلى الحقائق منها إلى الشعر بطريقة جمالية تعبيرية فنية، وإن كانت تتحد وتتألف مع صور ذهنية عقلية تقوم على التعليل المنطقي، والأسلوب الفلسفي، والمنافحة لإثبات قناعاته، من خلال مشاهدته وملاحظاته في رصد الواقع، والتأمل في الحياة، والتعبير عن طبائع البشر، وتصوير سلوكياتهم...

المصادر والمراجع

- أبو تمام الطائي (حياته وشعره)، د. هاشم مناق، دار الفكر العربية، ط1، بيروت 1994.
- البداية والنهاية، ابن كثير، مكتبة المعارف، ط2، بيروت 1985/1405.
- البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط1، القاهرة 1985/1405.
- تاريخ الأدب العربي (العصر العباسي الأول)، د. شوي ضيف، دار المعارف، ط7، القاهرة 1978.
- ثمار القلوب، الثعالبي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة 1985.
- جبهة الأمل، أبو هلال العسكري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، دار الجبل، ط2، بيروت 1988/1408.
- حسن المحاضرة، السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، القاهرة 1387/1968.
- خزنة الأدب، البغدادي، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط2، القاهرة 1988/1408.

- * شرح العيون في شرح رسالة ابن زيون، ابن نباته المصري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية بيروت 1986/1406.
- * سير أعلام النبلاء، (ج11)، الذهبي، تحقيق صالح السمر وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط1، دمشق وبيروت 1408/1988.
- * فيض القدير (شرح الجامع الصغير للسيوطي، المناوي، دار المعرفة، بيروت 1391/1972).
- * الشعر الجاهلي (خصائصه وفنونه)، د. يحيى الجبوري، مؤسسة الرسالة، ط4، بيروت 1403/1983.
- * العقد الفريد، أحمد بن عبد ربه، تحقيق مفيد قمحة، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1404/1983.
- * العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابن رشيق القيرواني، تحقيق محمد قزقران، دار المعرفة، ط1، بيروت 1408/1988.
- * في الأدب الجاهلي، د. هاشم مناع، دار المنار، ط1، دبي 1417/1996.
- * الفن ومذاهبه في الشعر العربي، د. شوق ضيف، دار المعرفة، ط10، القاهرة 1978.
- * لسان العرب، ابن منظور.
- * المسائل السائره، ضياء الدين بن الأثير، تحقيق د. أحمد الحوفي، ود. بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة، ط2، القاهرة 1973.
- * مجمع الأمثال، الميداني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار القلم، بيروت (د.ت).
- * مختصر تاريخ دمشق، (ج6) ابن منظور، تحقيق محمد مطيع الحافظ ونزار أباظة، دار الفكر، ط1، دمشق 1404/1984.
- * المزمهر، السيوطي، تحقيق علي محمد الجاوي وآخرين، المكتبة العصرية، بيروت 1986.
- * المصباح المنير، الفيومي.
- * مصطلحات تقنية من التراث الأدبي العربي، محمد عزام، وزارة الثقافة، دمشق 1995.
- * الموازنة بين أبي تمام والبحتري، الأمدي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية، بيروت (د.ت).
- * النثر في العصر الجاهلي، د. هاشم مناع، دار الفكر العربي، ط1، بيروت 1993.
- * وفيات الأعيان، ابن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت (د.ت).



القاعدة النحوية

في

ضوء تقييدها بأمن اللبس أو خشية الوقوع فيه

د. إبراهيم محمد عبد الله^(*)

ملخص البحث:

القضية
التي يقوم عليها هذا البحث هي دراسة القاعدة النحوية من حيث تأثيرها بتقييدها بأمن اللبس أو خشية الوقوع فيه، فقد درج النحويون على أن تكون قواعدهم على نحو من الوضوح والشمول بحيث ينسج بالتعويل عليها كلام عربي بين مفهوم المراد، لا يُخل بمعنى ولا يفضي إلى وهم وإبهام، ومن أجل هذا المرام قُيدوا قواعدهم بأمن اللبس واشترطوه لصحتها، وهذا الصنيع منهم شاهد على عنايتهم بدقة صياغة قواعدهم وحرصهم على سلامة الكلام واستقامة المعنى المقصود منه، فإذا استوت القاعدة نطق في ضوئها بكلام سليم من الخلل والإشكال، فالعلاقة بينها وبين المعنى وثيقة لا تنفك عراها.

وللوقوف على معالم القاعدة النحوية في ضوء تقييدها بأمن اللبس وخشية الوقوع فيه أنزلتُ البحث على المسائل الآتية بعدما استخرجت النصوص التي أسعفتني في إنجازها:

- 1 - ملخص للبحث.
- 2 - مقدمة للبحث
- 3 - مدخل تكلمت فيه على المعنيين اللغوي والاصطلاحي لللبس، وأبنتُ فيه عن نسيئة اللبس في

* جامعة دمشق - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - قسم اللغة العربية.

الكلام وعن الجهة التي تحكّم وبإلباسه.

4 - لقاعدة النحوية في ضوء تقييدها بأمن اللبس أو مخافة الوقوع فيه ودرست المسائل الآتية:

- 1 - إيجاب القاعدة النحوية وتجويزها بناء على أمن اللبس أو خشية الوقوع فيه.
- 2 - قياس القاعدة النحوية بناء على أمن اللبس.
- 3 - الخروج عن القياس مخافة الالتباس.
- 4 - إيجاب البقاء على الأصل في القاعدة النحوية إذا خشي اللبس وجواز الخروج عنه إذا أمن اللبس.
- 5 - إيجاب خلاف الأصل في القاعدة النحوية مخافة اللبس.
- 6 - حمل معنى شيء على معنى شيء آخر ومعاملته معاملةً إذا أمن اللبس.
- 7 - إعطاء شيء إعراب شيء آخر إذا أمن اللبس.
- 8 - خروج بعض الأنوات عن استعمالها المعهود إلى استعمال آخر إذا أمن اللبس.
- 9 - التعليل بأمن اللبس.
- 10 - أمن اللبس في القاعدة النحوية والمعنى.
- 11 - اختلاف النحويين في التقييد بأمن اللبس.

مقدمة البحث:

اللغة أداة فهم المعانسي ونقل الأفكار بين الناس، والقصد منها هو البيان عما في الأذهان والإفصاح عن المقاصد والأغراض، فإذا انتظم اللغة قوانين منضبطة استطاع المتكلمون بها أداء معان واضحة مستبانة من دون إشكال أو إخلال بمرادهم، وبناء على ما للقواعد النحوية الكلية من أهمية بالغة من حيث إنها قانون يُنير للمتكلمين سبل الأداء وأساليب الخطاب ويصبرهم بمعالم الفصاحة وحسن البيان بذل النحويون ما يستطيعون لإنجاز هذه القواعد على نحو من الدقة والانضباط ليتكلم المتكلم بلغة نغية من التعمية خالية من الغموض نائية عن الوهم واللبس، لذا جعلوا لقواعدهم قيماً ركناً إليه كلما ارتابوا من وقوع اللبس والخلل ليصونها منها ويقتموها جليّةً بيّنة، فأردفوها بقولهم: "إذا أمن اللبس" أو "مخافة اللبس" أو بما هو في معناهما.

وسترى في الصفحات التالية ثمره تقييد القاعدة النحوية بأمن اللبس.

مدخل:

يحسن أن أوطئ لهذا البحث بذكر المعنى اللغوي للُّبس والإلباس ثم موازنته بالمعنى الذي ابتغاه النحويون لدى استعمالهم لها، وذلك بإيراد النصوص التي ساقوها فيها، كما يحسن أن أُجيب عن السؤالين التاليين: الأول: متى يكون الكلام ملبساً؟ والثاني: من الذي يحدد كونه ملبساً؟

1 - المعنى اللغوي للئبس: "الئبس بالفتح مصدر قولك: لئبستُ عليه الأمر ألبس: خلطت، والئبس بالكسر مثله، والئبس واللبس: اختلاط الأمر، لئب عليه الأمر لئبسه لئباً فالتبس إذا خلطه عليه حتى لا يعرف جهته.. والتبس عليه الأمر أي اختلط واشتبه، والتلبس كالتلبس، والتخليط، شُدُّ للمبالغة⁽²⁾."

هذا هو المعنى اللغوي للئبس والإلباس والتلبس.

2 - والمعنى الذي أراده النحويون عندما تعاوروا هذا المصطلح مستفاد من كلامهم، فقد قرَن ابن جنبي الإلباس بالإلغاز في معرض كلامه على الحقيقة والمجاز إذ قال: "ألا ترى أن لو قال: رأيت بحراً، وهو يريد الفرس لم يعلم بذلك غرضه فلم يجز قوله، لأنه إلباس وإلغاز على الناس⁽³⁾".

فلا يجوز هذا الضرب من الكلام لما فيه من تعمية للمعنى المراد وإضمار له وإخفاء، وابن جنبي نفسه يقرن الإلباس بما يسميه "ضد البيان" وذلك في كلامه على حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه، قال: "وقد حذف الموصوف وأقيمت الصفة مقامه وأكثر ذلك في الشعر، وإنما كانت كثرتة فيه دون النسب من حيث كان القياس يكاد يحظره، وذلك أن الصفة في الكلام على ضربين إما للتخليص والتخصيص وإما للمدح والثناء، وكلاهما من مقامات الإسهاب والإطناب، لا من مظان الإيجاز والاختصار وإذا كان كذلك لم يَلَقِ الحذف به ولا تخفيف اللفظ فيه، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من الإلباس وضد البيان، ألا ترى أنك إذا قلت: مرتت بطويل لم يستين من ظاهر هذا اللفظ أن المرور به إنسان دون رمح أو ثوب أو نحو ذلك⁽⁴⁾".

ويسمى ابن جنبي الإلباس إشكالاً فيقول: "أما الإلباس فلأنك إذا قلت: زيد ضربت زيدا لم تأمن أن يظن أن زيدا الثاني غير الأول وأن عائد الأول متوقع مترقب، فإذا قلت: زيد ضربته علم بالمضمر أن الضرب إنما وقع بزید المذكور لا محالة، وزال تعلق القلب لأجله وسببه، وإنما كان كذلك لأن المظهر يرتجل، فلو قلت: زيد ضربت زيدا لجاز أن يتوقع تمام الكلام، وأن يظن أن الثاني غير الأول، كما تقول: زيد ضربت عمراً فيتوقع أن تقول: في داره أو معه أو لأجله فإذا قلت: زيد ضربته قطعتم بالمضمر سبب الإشكال من حيث كان المظهر يرتجل، والمضمر تابع غير مرتجل في أكثر اللغة، فهذا وجه كراهية الإشكال⁽⁵⁾".

ويسمى المبرد اللبس إشكالاً أيضاً فيقول: "والوجه في كل مسألة يدخلها اللبس أن يُقرَ الشيء في موضعه ليزول اللبس، وإنما يجوز التقديم والتأخير فيما لا يشكل⁽⁶⁾" ويقرن ابن يعيش الإلباس

(2) اللسان (لبس).

(3) الخصائص: 442/2.

(4) الخصائص: 366/2.

(5) الخصائص: 193/2.

(6) المنتخب: 118/3.

بالإشكال فيقول: "لأنه مما يُلبس ويشكل"⁽⁷⁾، ويسمى ابن مالك اللبس التوهم، قال: "وإن كان المؤكد والمؤكد جملتين وأمن توهم كون الثانية غير مؤكدة فالأجود الفصل بينهما بعاطف.."⁽⁸⁾

ويسميه ابن هشام وأبو حيان إيهاماً، قال ابن هشام: "ويجب الترك عند إيهام التعدد"⁽⁹⁾، وقال أبو حيان: "وإذا أكدت جملة بجملة وأمن اللبس كان الأجود الفصل بينهما بـ (ثم)... فإن لم يؤمن اللبس لم تدخل (ثم) نحو 'ضربت زيداً ضربت زيداً'، فلو أدخلت (ثم) أوهم أنهما ضربان"⁽¹⁰⁾.

فألُبس في معناه الذي أراده النحويون وفي المعاني التي قرنها به لم يخرج عن معناه اللغوي الذي يشير إلى الاختلاط في الأمر والغموض فيه، واللبس والإلباس إذا وقع في الكلام فإنهما يشيران بإيهام المراد منه واستغلاق جهته وتعمية معناه، لذا أراد النحويون تخلص الكلام من اللبس خدمة للمعنى وتسديداً له، والنصوص السالفة آية على ذلك، وستوضح هذه الفكرة عند الكلام على أمن اللبس والمعنى في هذا البحث.

والسؤال الذي يرد في هذا المقام هو متى يكون الكلام مُلبساً ومن الذي يحكم عليه باللبس؟ إن الجهة التي تستقبل كلام المتكلم هي التي تحدد ما إذا كان كلامه مُبيناً واضحاً أم ملبساً مشكلاً، والمخاطب هو المقصود بالمعنى لذا فهو الذي يرى أن الكلام جليٌّ ظاهر أو معمىٌ ملبس، .. لأن الغرض من الكلام هو المعنى فهفه وتمثله، ومن هنا نرى أن اللبس مرتبط ارتباطاً وثيقاً بظهور المعنى وبيانه لدى متلقيه.

والإلباس في الكلام يكتسب صفة النسبية، فما يكون في عصر من العصور ملبساً لا ينبغي أن يكون كذلك في عصر آخر، فقد يكون الكلام مفهوماً ظاهراً معناه في عصر ويكون مستغلقاً غير مستبان في عصر آخر، وما يراه جيل من الناس مغلماً موقعاً في وهم يراه جيل آخر مستقيماً واضحاً غير ملبس، قال البيهقي في كلامه على بيت الشاعر⁽¹¹⁾:

أرضٌ تخيّرُها لطيبٍ مقبيلها كعبٌ بنُ مامةٍ وابنُ أمِ دُوادٍ

"هو أبو دُوادٍ الشاعر واسمه جارية، والتقدير ابن أم أبي دُوادٍ، فحذف الأب"⁽¹²⁾ فالبيهقي رأى أن اسم الشاعر في حاجة إلى توضيح فزاد كلمة "أبي" لإزالة الإشكال الذي يمكن أن يتسرب إلى معنى البيت، ثم قال: "فإن الإلباس وعدمه إنما يكون بالنسبة إلى المخاطب الذي يلقي المتكلم كلامه إليه لا بالنسبة إلى أمثالنا، فإنه وإن كان عندنا من قبيل الإلباس مفهوم واضح عند المخاطب

(7) شرح المنصل لابن يعيش: 175/4.

(8) شرح التسهيل لابن مالك: 805/3.

(9) أوضح المسالك: 24/3.

(10) ارتشاف الضرب: 1959.

(11) هو الأسود بن يعفر والبيت في ديوانه: 27.

(12) الحزانية: 232/2.

به في ذلك العصر (13).

فهو يبني الإلباس في الكلام على فهم المعنى ووضوحه عند المخاطب، وكذا فعل ابن جنى إذ اتخذ من المعنى فيصلاً في أي حذف يقع في الكلام، فإذا كان المتكلم على ثقة بأن مخاطبه يفهم مراده فله أن يحذف ولا إلباس حينئذ، وإذا لم تحصل عنده تلك الثقة بالمخاطب فينبغي الإيضاح والبيان تقادياً للئس الذي يقع في الكلام، قال: "ألا ترى أن الشاعر لمأفهم عنه ما أراد بقوله قال (14):

صَبْحَنَ مِنْ كَاطِمَةِ الْخُصِّ الْخَرِبِ يَحْمِلُنَ عَبَّاسَ بْنَ عَبْدِ الْمَطْلَبِ

وإنما أراد: عبد الله بن عباس، ولو لم يكن على الثقة بفهم ذلك لم يجد بدأً من البيان (15) وقد حرص النحويون على تحرير الكلام من اللبس فترددت على ألسنتهم عبارات مثل "خوف اللبس" و"أمن اللبس" و"السلامة من الإلباس"، وهذا موقف منهم يشير إلى تبيجيلهم للمعنى وسعيهم إلى تخليصه من الغموض وتثقيته من الإلغاز والتعمية، كما يدل على دقتهم في صوغ القاعدة النحوية، إذ كانوا يقيّدونها بعبارة من مثل "إذا أمن اللبس" أو ما هو في معناها مما يزيل الإشكال عن القاعدة النحوية. وقد نزل أمن اللبس في الكلام عندهم منزلة عالية، فلقد قرنوه بما قوي علمه في النفس فسوغوا بناء عليهما عود الضمير على ما لم يجر ذكره في الكلام، قال ابن السجري: "يعود الضمير إلى معلوم قد تقرر في النفوس، فقام قوة العلم به وارتفاع اللبس فيه مقام تقدم الذكر له، كقوله تعالى: (كل من عليها فان) (16) و(ما ترك على ظهرها من دابة) (17)، "أضمر الأرض" (18).

القاعدة النحوية في ضوء تقييدها بأمن اللبس أو مخافته:

جهد النحويون لصون الكلام من الغموض والإشكال ليكون مبيناً واضحاً غير ذي إلباس أو إبهام، وأرادوا لقواعدهم أن تبني على صرح سليم بعيد عن الغموض، لذا كثيراً ما نراه يحكمون بوجودها أو جوازها أو قياسها أو يخرجون بها عن أقيمتهم أو يلزمون بقاءها على الأصل أو خروجها عنه مستندين إلى أمن اللبس نائين عن الوهم من أجل حسن البيان، وسرى هذا كله وغيره فيما يلي:

1 - إيجاب القاعدة النحوية وجوازها بناء على أمن اللبس أو خوفاً من وقوعه:

احستاط النحويون لقواعدهم لتلاً بصيبيها الإلباس، وكانوا يصدرن في ذلك عن نظرة واعية ترقب سلامة القاعدة النحوية من الخلل، واستقامة المعنى ووضوحه، وعولوا في وجوب القاعدة

(13) المنزلة: 232/2.

(14) البيت في الكامل للمبرد: 1125 بلا نسبة.

(15) الخصائص: 452/2 - 453.

(16) الرحمن: 26/55.

(17) فاطر: 45/35.

(18) أمالي ابن السجري: 117/3.

وجوازها على أمن اللبس.

فمما أجازاه فريق من النحاة استناداً إلى أمن اللبس إنابة المفعول الثاني من مفعولات "أعلم" عن الفاعل، قال ابن مالك: "ويجوز أيضاً أن يقال في "أعلمت زيداً كبشك سميماً". أعلم كبشك سميماً زيداً" لأن زيداً والكبش مستويان في المفعولية ومباينة الفاعلية في قبول النيابة عن الفاعل على وجه لا يُخل بفهم ولا يوقع في وهم⁽¹⁹⁾.

وذهب فريق منهم إلى جواز إنابة المفعول الثالث من مفعولات "أعلم" عن الفاعل وقيدوا صحته بأمن الكلام من الوهم واللبس، قال أبو حيان: "وأما الثالث فذكر ابن هشام الاتفاق على أنه لا يجوز إقامته، وليس كما ذكر، بل ذكر صاحب "المخترع"⁽²⁰⁾ جواز ذلك عن بعضهم، ولا تجوز إقامة الثاني والثالث عند من أجاز ذلك إلا بشرط أن لا يُلبس نحو "أعلم زيداً كبشك سميماً"، وأعلم زيداً كبشك سميماً، وجواز ذلك هو ظاهر من كلام ابن مالك إذا لم يلبس⁽²¹⁾.

ومما أجازاه النحويون دفعاً للبس الفصل بين خبري المبتدأ المعرفين باللام بضمير الفصل لئلا يلتبس الخبر الثاني بنعت للخبر الأول، قال الرضي: "وقد أجازوا الفصل بين الخبرين إذا كان للمبتدأ خبران معرفان باللام، نحو "هذا الحلو هو الحامض" حتى لا يلتبس الخبر الثاني بنعت الأول⁽²²⁾".
إلا أنه بعد أن نكر هذا الجواز احتياطاً وأردف قائلاً: "وأنا لا أعرف به شاهداً قطعياً⁽²³⁾".

ونقل أبو حيان بصيغة التمرريض جواز دخول ضمير الفصل بين الخبرين المعرفين باللام فقال: "وقيل: يجوز دخوله بينهما⁽²⁴⁾".

ولم يجز النحويون تقدم ضمير الفصل مع الخبر المتقدم على المبتدأ أو على الفعل الناسخ، لأن الغرض من ضمير الفصل زال، وهو أمن اللبس من كون الخبر تابعاً وانتظار الخبر، لأن التابع لا يتقدم على المتبوع، قال ابن السراج: "ولا يقدم قبل زيد"⁽²⁵⁾ وقال الرضي: "ولا يتقدم الفصل مع الخبر المتقدم نحو "هو القائم زيد" لأنهم من التباس الخبر بالصفة إذ الصفة لا تتقدم على الموصوف⁽²⁶⁾".

إلا أن الكسائي أجاز ما لم يجزه النحويون واشترط أمن اللبس، قال ابن السراج: "ولا يجوز

(19) شرح التسهيل لابن مالك: 129/2، وانظر ارتشاف الضرب: 1331.

(20) هو كتاب "المخترع في القواني" للزجاجي، انظر بغية الوعاة: 77/2.

(21) ارتشاف الضرب: 1331، وانظر شرح التسهيل لابن مالك: 129/2.

(22) شرح الكافية للرضي: 26/2.

(23) شرح الكافية للرضي: 26/2.

(24) ارتشاف الضرب: 960.

(25) الأصول: 125/2.

(26) شرح الكافية للرضي: 26/2.

كان هو القائم زيد" ولا "هو القائم كان زيد" وقد حكى هذا عن الكسائي⁽²⁷⁾، ونقل الرضوي عن الكسائي هذا المذهب وقال: "وجوزه الكسائي كما جاز نحو قوله تعالى: (كنت أنت الرقيب عليهم) (28) - مع الأمن من اللبس"⁽²⁹⁾.

وتعقب ابن مالك الكسائي وردّ عليه مستنداً إلى أمن اللبس فقال: لما كانت فائدة الفصل صَوْن الخبير من توهمه تابعاً لزم من ذلك الاستغناء عنه إذا قدم الخبير لأن تقدمه يمنع من توهمه تابعاً، إذ التابع لا يتقدم على المتبوع، فلو قدم المفعول الثاني في "حسبت زيداً هو خيراً منك" لترك الفصل لعدم الحاجة إليه مع كونه في محله، فلأن يتزك ولا يجاء به بعد الخبر المقدم أحق وأولى، فظير بهذا بطلان ما أجازاه الكسائي رحمه الله من ذلك⁽³⁰⁾.

ومما أوجبه النحويون إظهار المتقاربين إذا اجتمعا في كلمة واحدة لأن إدغامهما يوقع في لبس ووهم، فلا يبقى ما يستدل به على أصل الكلمة، كما إذا أدغمنا نون (أمثلة) في ميمها قلنا: أمثلة، لم يعرف الأصل أمثلة أم أمثلة؟

وأجازوا إدغام المتقاربين في كلمة واحدة وإظهارهما إذا ارتفع اللبس، فإدغام النون في الميم في (انمخى) مغتفر عندهم لسلامة الفعل من الوهم والإشكال، قال سيبويه: "وتكون⁽³¹⁾ ساكنة مع الميم إذا كانت من نفس الحرف بيّنة والواو والياء بمنزلتها مع حروف الحلق، وذلك قولك: شاة زَنَماء وغنم زَنَم، وقنواء وقنيّة وكنيّة ومُنيّة، وإنما حملهم على البيان كراهية الالتباس فيصير كأنه من المضاعف، لأن هذا المثال قد يكون في كلامهم مضاعفاً، ألا تراهم قالوا: أمخى حيث لم يخافوا الالتباساً، لأن هذا المثال لا تضاعف فيه الميم"⁽³²⁾.

ولم يجز سيبويه أن يقال: "زيدٌ عمراً" والمراد "ليضرب زيدٌ عمراً" ولا أن يقال: "زيداً" والمراد "ليضرب عمرو زيداً" لكراهية التباس السامع المشاهد بالغائب، قال: "ولا يجوز زيد عمراً" إذا كنت لا تخاطب زيداً إذا أردت "ليضرب زيدٌ عمراً" وأنت تخاطبني، فإنما تريد أن أبلغه أنا عنك أنك قد أمرته أن يضرب عمراً، وزيدٌ وعمرو غائبان، فلا يكون أن تضمر فعل الغائب، وكذلك لا يجوز "زيداً" وأنت تريد أن أبلغه أنا عنك أن يضرب زيداً، لأنك إذا أضمرت فعل الغائب ظنّ السامع الشاهد إذا قلت "زيداً" أنك تأمره هو بزيد، فكرهوا الالتباس هنا ككراهيتهم فيما لم يؤخذ من الفعل نحو قولك: عليك، أن يقولوا: عليه زيداً لئلا يشبه ما لم يؤخذ من أمثلة الفعل بالفعل، وكرهوا هذا في الالتباس وضعف حيث لم يخاطب المأمور كما كره وضعف أن يشبه "عليك" و"رويد" بالفعل⁽³³⁾.

(27) الأصول: 125/2.

(28) المائدة: 117/5.

(29) شرح الكافية للرضي: 26/2.

(30) شرح التسهيل لابن مالك: 168/1 - 169.

(31) أمي النون.

(32) الكتاب: 455/4، وانظر شرح الشافية للرضي: 267/3 - 269.

(33) الكتاب: 245/1 - 255.

واستجاد النحويون مجيء (ثم) بين الجملة المؤكدة والمؤكدّة إذ إنّ توهم كون الجملة الثانية غير مؤكدة، ومنعوا مجيئها إذا خشي توهم الجملة الثانية غير مؤكدة، قال أبو حيان: "وإذا أكدت جملة بجملة وأمن اللبس كان الأجود الفصل بينهما بـ (ثم) كقوله تعالى: (وما أدراك ما يوم الدين ثم ما أدراك ما يوم الدين)⁽³⁴⁾، فإن لم يؤمن اللبس لم تدخل (ثم) نحو "ضربت زيداً ضربت زيداً"، فلو أدخلت (ثم) أوهم أنّهما ضربان⁽³⁵⁾."

وذهب الأخفش إلى أن أحرف هَمْزٍش⁽³⁶⁾ كلها أصول وأن وزنه فَعَلَّل، والأصل فيه هَمْزِش، وأجاز إدغام النون في الميم لأمن التباس وزن هَمْزِش بوزن فَعَلَّل لأن هذا الوزن لم يثبت في كلام العرب، قال الرضي: "وقال الأخفش: بل هو فَعَلَّل والأصل هَمْزِش، وليس فيه حرف زائد، قال: السنون الساكنة إنما وجب إدغامها في الميم إذا كانتا في كلمتين نحو "من مالك" وأما في كلمة واحدة نحو أمثلة فإلا تدغم، وكذا لو بنيت من "عَمَل" مثل قِرطُعب بزيادة النون قبل الميم قبلت: عنمَل بالإظهار لئلا يلتبس بفَعَل، لكنه أدغم في هَمْزِش لأنه لا يلتبس بفَعَل، لأن فَعَلَّلا لم يثبت في كلامهم⁽³⁷⁾."

وإذا كان تقديم شيء من الكلام وتأخيره سبباً في الوقوع في اللبس أوجب النحويون وضع كل مفردة من الكلام في موضعها دفعا للإشكال والالتباس، قال المبرد: "فإذا قلت: أعطيت زيداً درهماً فقال لك: أخبر عن زيد قلت: المعطية أنا درهماً زيداً، فإن قال لك: أخبر عن الدرهم قلت: المعطية أنا زيداً إياه درهماً، فهذا أحسن الإخبار أن تجعل ضمير الدرهم في موضعه لئلا يدخل الكلام لبساً وإن لم يكن ذلك في الدرهم، ولكن قد يقع في موضعه: أعطيت زيداً عمراً، فالوجه أن تقدم الذي أخذ، وقد يجوز: المعطية أنا زيداً درهم لأن هذا لا يلبس لأن الدرهم ليس ممّا يأخذ، فإذا دخل الكلام لبس فينبغي أن يوضع كل شيء في موضعه⁽³⁸⁾."

وهكذا نرى أن النحويين في أخذهم بأمن اللبس والخوف من وقوعه وحكمهم بوجود القاعدة النحوية وجوازها كانوا ينظرون إلى استقامة الكلام وخلوه من الإشكال والغموض سوء في معناه أم في أصل اشتقاقه، فإذا تحسّل عندهم صحته وسلامته لم يعباوا باللبس فيجزوا القاعدة النحوية دون التعويل عليه، من ذلك أنهم لم يباهوا باللبس إذا كان عارضاً، فأجازوا إدغام المتقاربتين إذا كانا في كلمتين لأنهما في حكم المنفصلتين ولا يوقع إدغامهما في لبس في الوقوف على أصل الكلمتين، قال الرضي: "إذا اجتمع من المتقاربة شيئان فإن كانا في كلمتين، نحو "من ملك" فإنه يدغم أحدهما في الآخر ولا يبالى باللبس لو عرض، لأنهما في معرض الانفكاك، فإذا انفكاً يعرف أصل كل واحد منهما⁽³⁹⁾."

(34) الانتظار: 17/82 - 18.

(35) ارتشاف الضرب: 1959، وانظر شرح التسهيل لابن مالك: 305/3 وأرواح المسالك: 24/3.

(36) هَمْزِش: المحوز المضطربة الحلق، اللسان (همز).

(37) شرح الشافية للرضي: 264/2 وانظر المنتج: 296 - 297.

(38) المنتصب: 93/3 وانظر المنتصب أيضاً: 118/3.

(39) شرح الشافية للرضي: 267/3.

2 - قياس القاعدة النحوية بناء على أمن اللبس:

تمسك النحويون بسلامة القاعدة النحوية من الإشكال وقاسوها على أساس أمن اللبس فيها وجعلوها قياساً يتبع بناءً عليه، من ذلك أنه إذا أضيف جزآن أو ما هما كجزأين إلى ما يتضمّنهما لفظاً أو معنى فإنّ لفظ الجمع في المضافين أولى من لفظ الأفراد ولفظ الأفراد هو المختار على لفظ التثنية فيهما سواء أكانت الإضافة صريحة أم غير صريحة، فمما جاءت الإضافة فيه صريحة والمضافان جزآن من المضاف إليه وهما بلفظ الجمع قوله تعالى: ﴿..فقد صغت قلوبكما⁽⁴⁰⁾﴾، ومما جاءت الإضافة فيه غير صريحة قول الشاعر⁽⁴¹⁾:

رأيت ابني البكري في حومة الوغى
كفاغري الأفواه عند غرين

فكلمة "الأفواه" مضافة في المعنى، إذ التقدير: كفاغرين أفواهما.

وإذا لم تتحقق الشروط السالفة كان لم يكن المضافان جزأي المضاف إليه أو كالجزيين فيه التزمست تثنية المضافين غالباً، كقولنا: أعطيتكما ديناركما، فلم يجمع المضافان بل ثنياً، وقد سوّغ ابن مالك عدم استعمال الجمع في مثل هذا بأنه موقع في اللبس فقال: "لأن العدول في مثل هذا عن لفظ التثنية إلى لفظ الجمع موقع في اللبس غالباً"⁽⁴²⁾.

بيد أن يونس والفراء أجازا جمع المضاف في هذه المسألة وجعلاه قياساً إذا أمن اللبس، ووافق ابن مالك الفراء في مذهبه هذا وعدّه أصحّ من غيره مستنداً إلى أمن اللبس فقال: "فإن أمن اللبس جاز العدول إلى الجمع سماعاً عند غير الفراء وقياساً عنه، ورأيه في هذا أصحّ لكونه مأمون اللبس"⁽⁴³⁾، وقال الرضي: "فإن لم يؤمن اللبس نحو: لقيت غلامي الزيدين" فتثنية المضاف واجبة، وإن جاز جمعه قياساً وفاقاً للفراء ويونس خلافاً لغيرهما، فإنهم يجوزونه سماعاً"⁽⁴⁴⁾.

ومما اشترطه النحاة في فعلي التعجب وأفعال التفضيل أن يصاصا من فعل معلوم الفاعل، إلا أنهم أباحوا صوغهما من فعل المفعول، وقيدوا جوازه بأمن الالتباس بفعل الفاعل، نحو "ما أجنه وما أشهره"⁽⁴⁵⁾ في التعجب، ونحو "أزهي من ديك"⁽⁴⁶⁾ و"أشغل من ذات التحيين"⁽⁴⁷⁾ في أفعال التفضيل.

ولم يقتصر ابن مالك على ما جاء من ذلك مسموعاً بل ذهب إلى أن صوغ فعلي التعجب وأفعال التفضيل من فعل المفعول الثلاثي مطرد وبنى رأيه هذا على أمن اللبس فقال: "وعندي أن

(40) النحر: 4/66.

(41) البيت في شرح التسهيل لابن مالك: 106/1 والدرر: 25/1 بلا نسبة.

(42) شرح التسهيل لابن مالك: 107/1.

(43) شرح التسهيل لابن مالك: 107/1، وانظر الكتاب: 622/3 ومعاني القرآن للفراء: 306/10 - 307.

(44) شرح الكافية للرضي: 177/2.

(45) انظر شرح الكافية للرضي: 308/2.

(46) انظر مجمع الأمثال: 327/1.

(47) انظر مجمع الأمثال: 376/1.

صوغ فعل التعجب وأفعال التفضيل من فعل المفعول الثلاثي الذي لا يلبس بفعل الفاعل لا يقتصر فيه على المسموع بل يحكم باطراد لعدم الضائر وكثرة النظائر (48):

ومما جعل قياساً بناءً على شرط أمن الإلتباس إنابة ثاني مفعولي "علم" عن الفاعل، فالمتداول بين النحويين أن المفعول الأول هو الأحق بالنيابة عن الفاعل، إلا أنهم انقسموا في إنابة الثاني، فمنهم من منعه كالجزولي وابن هشام الخضراوي (49)، ومنهم من أجازته على ألا يكون جملة ولا شبيهاً بها، واشترط لذلك أمن اللبس كالسيرافي (50)، غير أن الرضي خالف وذهب إلى أن إنابة المفعول الثاني قياسية معرفة كان أو نكرة على أن يرتفع اللبس عن الكلام، قال: "والذي أرى أنه يجوز قياساً نيابته (51) عن الفاعل معرفة كان أو نكرة واللبس مرتفع مع إزام كل من المفعولين مركزه، وذلك بأن يكون ما كان خيراً في الأصل بعدما كان مبتدأً، فلا يجوز في نحو "علمت زيدا أباك" مع اللبس بتقديم الثاني على الأول، وهذا كما قلنا في نحو "ضرب موسى عيسى"، وكذلك في نحو "أعلمتك زيدا أباك"، فإذا لزم كل واحد مركزه لم يلبس إذا قام مقام الفاعل وهو في مكانة" (52).

ومما نحن بصده أن النحويين أجازوا حذف الفعل وإبقاء الفاعل في مثل قوله تعالى: ﴿يَسْبِغْ لَه فِيهَا بِالغَدُو وَالْأَصَالِ رِجَالٌ﴾ (53)، فيمن قرأ بفتح الباء في "يسبغ" (54)، فيكون "رجال" فاعلاً بفعل محذوف، والتقدير "يسبغه رجال"، واشترطوا للرفع على الفاعلية إلا يلبس الفاعل بنائب الفاعل، فلو قلنا: "يوعظ في المسجد رجال" لانتبس أن يكون "رجال" نائب فاعل، فيما أن اللبس حاصل في مثل هذا فلا يجوز إضمار الفعل على أن "رجال" فاعل له.

واختلفوا في القياس على مثل "يوعظ في المسجد رجال"، فذهب الجرمي وابن جنبي إلى جوازها، وأجازا "أكل الطعام زيد" على تقدير "أكله زيد" واشترطوا لذلك أمن اللبس، ومنع جمهور النحويين القياس عليه، قال أبو حيان: "ولرفعه على الفاعلية شرط وهو ألا يلبس بالمفعول، لو قلت: يوعظ في المسجد رجال" لانتبس أن يكون مفعولاً لم يسب فاعله، وأن يكون فاعلاً، فلا يجوز إضمار الفعل على أن "رجال" فاعل، وفي القياس على ما سُمع من ذلك باعتبار شرطه خلاف، فالجمهور على أنه لا يقاس على ما سُمع من ذلك، وذهب الجرمي وابن جنبي إلى القياس على ذلك، فأجازا "أكل الطعام زيد" و"شرب الماء عمرو" و"أوقدت النار بكر"، أي: "أكله زيد، وشربه عمرو، وأوقدها بكر" (55):

(48) شرح التسهيل لابن مالك: 45/3.

(49) انظر المساعد: 399/1 وارتشاف الضرب: 1329.

(50) انظر ارتشاف الضرب: 1329 وشرح التصريح على التوضيح: 291/1، وما سلف ص: 6.

(51) أي ثاني مفعولي "علم".

(52) شرح الكافية للرضي: 84/1.

(53) النور: 36/24.

(54) قرأ ابن عامر وعاصم بفتح الباء، انظر كتاب السبعة: 456.

(55) ارتشاف الضرب: 1323، وانظر المختص: 229/1.

وهكذا نتجلى أهمية شرط أمن اللبس في القاعدة النحوية وجوبها وجوازها، وإذا كان هذا الشرط سبباً في اطراد القاعدة وقياسها فإنه سبب في خرم أقيسة النحويين التي تواضعوا عليها كما سنرى فيما يلي.

3 - الخروج عن القياس مخافة الالتباس:

سلف أن أمن اللبس كان أساساً في قياس القاعدة النحوية، ونرى في هذه الفقرة أن حرص السحاة على هذا الأساس وخوفهم من الوقوع فيه من الأسباب التي سوغت لهم مخالفة أقيستهم التي اعتمدها، ذلك أنه استقر عندهم أنه إذا نسب إلى اسم مركب تركيباً إضافياً فإما أن ينسب إلى الجزء الثاني إذا كان الجزء الأول معرّفاً بالثاني، نحو قولنا: ربيزي وربّي في النسب إلى ابن الزبير وصلاح زيد، وإما أن ينسب إلى الجزء الأول إذا كان المضاف علم والمضاف إليه من تمامه، نحو قولنا: عبيدي على النسب إلى عبد القيس وعبد الدار وعبد الله بن دارم، غير أن مخافة الالتباس تجاوزت بهم القيس الذي ارتضوه فنسبوا إلى العجز، فقالوا في النسب إلى عبد مناف: منّا في، قال سيبويه: وسئلت الخليل عن قولهم في عبد مناف: منافق: فقال: أما القياس فكما ذكرت لك، إلا أنهم قالوا: منّا في مخالفة الالتباس⁽⁵⁶⁾.

4 - يجاب البقاء على الأصل في القاعدة التحوية إذا خشي اللبس وجواز الخروج عنه إذا

أمن اللبس.

أوجب النحويون البقاء على الأصل إذا خيف الغموض واللبس، وأجازوا الخروج عنه ما لم يقتض مقتض يستلزم الالتباس، من ذلك أن الأصل عندهم أن يأتي الفاعل بعد فعله دون فاصل، لأنه كالتجزئة منه، ثم يأتي المفعول، وخلاف الأصل بأن يؤخر الفاعل ويقدم المفعول جائز عندهم ما بقي الكلام سليماً من اللبس وما كان فيه قرينة لفظية أو معنوية تكشف عن المعنى وتجليه، نحو قولنا: أكرم زيد خالد وفرح سلمى بكر، لكنهم ألزموا البقاء على الأصل إذا أوردت تقديم المفعول به على الفاعل لبساً، كأن لا تظهر علامة الإعراب على الفاعل، أو يختر الكلام من القرينة الدالة على أحدهما، قال ابن مالك: "المرفوع بالفعل كجزئه، فالأصل أن يليه بلا فاصل، وانفصاله بالمنصوب جائز ما لم يعرض موجب البقاء على الأصل أو للخروج عنه، فيجب البقاء على الأصل عند خوف اللبس المرفوع بالمنصوب، نحو ضرب هذا ذاك"، فالمرفوع في مثل هذا هو الأول، وإذا لا يتميز من المنصوب إلا بالتقديم، فلو تميز بقرينة لفظية أو معنوية لجاز التقديم والتأخير، نحو ضرب موسى سلمى، ولحقت الأولى الأخرى⁽⁵⁷⁾.

ومما أوجب النحاة البقاء فيه على الأصل تأخير خبر المبتدأ إذا كانا معرفتين أو نكرتين دفعا للبس، قال أبو حيان: "الأصل تأخير الخبر، ويجب هذا الأصل إن كانا معرفتين، نحو: زيد أخوك،

(56) الكتاب: 376/3، وانظر المتضرب: 141/3، والأصول: 9/3، والكلمة: 63.

(57) شرح السهيلي لابن مالك: 133/2، وانظر الأصول في النحو: 245/2 وشرح الكافية للرضي: 72/1، وارتشاف الضرب: 1348.

أو كانا نكرتين، نحو: أفضل منك أفضل مني⁽⁵⁸⁾، وقال ابن يعيش: "وإذا كان الخبر معرفة كالمبتدأ لم يجز تقديم الخبر لأنه مما يشكل ويلبس، إذ كل واحد منهما يجوز أن يكون خيراً ومخبراً عنه، فأيهما قدمت كان المبتدأ"⁽⁵⁹⁾.

وأجاز النحويون إنابة ثاني مفعولي "أعطى" عن الفاعل إذا لم يلبس، نحو "أعطى درهم زيداً"، لكنهم أوجبوا البقاء على الأصل أي إنابة ما هو فاعل في المعنى مخافة الالتباس، قال ابن السراج: "لو قلت: أعطى زيدَ عمرانَ وكان زيد هو الآخذ لم يجز أن تقول: أعطى عمرو زيداً، لأن هذا يلبس، إذا كان يجوز أن يكون كل واحد منهما آخذاً لصاحبه"⁽⁶⁰⁾.

ومما يتصل بهذه المسألة أن الأصل تقديم المفعول الذي هو فاعل في المعنى، ويجوز تأخيره إذا لم يلبس، غير أن النحويين أوجبوا البقاء على الأصل إذا خشي الالتباس، قال ابن السراج: "ومن ذلك إذا قلت: أعطيت زيداً عمراً" لم يجز أن تقدم عمراً على زيد وعمرو هو المأخوذ لأنه ملبس، إذا كان كل واحد منهما يجوز أن يكون الآخذ، فإذا قلت: أعطيت زيداً درهماً، جاز التقديم والتأخير، فقلت: أعطيت درهماً زيداً، لأنه غير ملبس، والدرهم لا يكون إلا مأخوذاً"⁽⁶¹⁾.

وألزم النحويون البقاء على الأصل في تقديم المبتدأ على الخبر تفادياً للبس في نحو "زيد قام"، إذ لو قدم الخبر على المبتدأ في مثل هذا لأشكل الفاعل بالمبتدأ، مع أنهم تسمّحوا فأجازوا تقديم الخبر على المبتدأ واشتراطوا أمن اللبس، قال ابن مالك: "ولو كان المبتدأ مخبراً عنه بفعل فاعله ضمير مستتر نحو "زيد قام" لم يجز تقديم الخبر لأن تقديمه يوهم كون الجملة مركبة من فعل وفاعل"⁽⁶²⁾.

والأصل أن تلي الحال صاحبها، ويجوز تقديمها عليه ما لم يقع في الكلام لباس، فإذا خيف وقوعه وجب التزام الأصل فيها، فتذكر بعد صاحبها، قال ابن السراج: "ومن ذلك قولك: ضربت زيداً قائماً" إذا كان السامع لا يعلم من القائم، الفاعل أم المفعول، لم يجز أن تكون الحال من صاحبها إلا في وضع الصفة، ولم يجز أن تقدم على صاحبها، فإن كنت أنت القائم قلت: ضربت قائماً زيداً، وإن كان زيداً القائم قلت: ضربت زيداً قائماً، فإن لم يلبس جاز التقديم والتأخير، وكذلك إذا قلت: "قويت مصعداً زيداً منحدرًا" لا يجوز أن يكون المصعد إلا أنت، والمنحدر إلا "زيد"، لأنك إن قدمت وأخرت اللبس"⁽⁶³⁾.

5 - إيجاب خلاف الأصل في القاعدة النحوية مخافة اللبس:

كما أوجب النحويون البقاء على الأصل في مراتب الجملة خشية اللبس أوجبوا أيضاً التزام

(58) ارتشاف الضرب: 1103، وانظر شرح السهيل لابن مالك: 296/1.

(59) ارتشاف المفصل لابن يعيش: 199.

(60) الأصول في النحو: 79/1، وانظر الكتاب: 42/1 وشرح السهيل لابن مالك: 129/2 وارتشاف الضرب: 1329.

(61) الأصول في النحو: 246/2.

(62) شرح السهيل لابن مالك: 298/1، وانظر مغني اللبيب: 675، وارتشاف الضرب: 1104.

(63) الأصول في النحو: 245/2 - 246.

خلاف الأصل تجنباً للبس، فقد وجب عندهم تقديم الخبر على المبتدأ مع أن رتبة المبتدأ في الأصل التقديم على الخبر، وذلك في مثل "عندك رجل"، لأننا لو قدمنا المبتدأ لعلق الظرف "عندك" بصفة الرجل، وانتظر المخاطب الخبر، لذا قدم الخبر على المبتدأ وجوباً لأمن اللبس، قال ابن يعيش: "قلو قلت: 'سرج تحت رأسي' أو 'درع على أبيه' أو 'قال: 'درهم لي' لتوهم المخاطب أنه صفة، وينتظر الخبر، فيقع عنده اللبس"⁽⁶⁴⁾، وقال أيضاً: "المبتدأ في قولك: لك مال وتحتهك بساط، إنما التزم تقديم الخبر هناك خوفاً من التباس الخبر بالصفة"⁽⁶⁵⁾

6 - حمل معنى شيء على معنى شيء آخر ومعاملته معاملته إذا أمن اللبس: أجاز النحاة حصل اسم الفاعل على الصفة المشبهة في المعنى وعاملوه معاملتها في العمل، فكما قصد بها معنى الثبوت قصدته، وكما أضيفت إلى فاعلها في المعنى ونصبت تمييزاً أجازوا فيه ذلك، إلا أن بعضهم اشترط الجواز ذلك أمن اللبس، قال ابن مالك: "وأشرت بقولي: وإن قصد ثبوت معنى اسم الفاعل عومل معاملة الصفة المشبهة إلى أن قصد ثبوت معنى اسم الفاعل يسوغ إضافته إلى ما هو فاعل في المعنى ونصبه إياه على التمييز إن كان نكرة وعلى التشبيه بالمفعول به إن كان معرفة بشرط السلامة من اللبس"⁽⁶⁶⁾، ثم انتقد أبا علي الفارسي لعدم تقييده حمل اسم الفاعل على الصفة المشبهة بأمن اللبس فقال: "قلت: هكذا قال أبو علي في التنكرة، ولم يقيد بأمن اللبس، والصحيح إن جواز ذلك متوقف على أمن اللبس"⁽⁶⁷⁾.

7 - إعطاء شيء إعراب شيء آخر إذا أمن اللبس: كما حملهم أيضاً على أن يقصد باسم الفاعل معنى الثبوت حملاً على الصفة المشبهة حملهم أيضاً على أن يعطوا الفاعل إعراب المفعول به والمفعول به إعراب الفاعل، قال ابن هشام: "والثامن: إعطاء الفاعل إعراب المفعول وعكسه عند أمن اللبس، كقولهم: خرق الثوب المسمار، وكسر الزجاج الحجر، وقال الشاعر"⁽⁶⁸⁾:

مثلُ القنائفِ هذاجون قد بلغتْ نجرانُ أو بلغتْ سنوأتهم هجر"⁽⁶⁹⁾

فقد جعل "هجر" كأنها هي البالغة، وهي المبلوغة في المعنى، قال ابن السراج بعد أن أنشد البيت: «فجعل» «هجر» في اللفظ هي التي تبلغ السنوأت لأن هذا لا يشكّل ولا يُحيل"⁽⁷⁰⁾، والنحويون يسمون هذا القلب"⁽⁷¹⁾، وقيده ابن السراج بأمن اللبس أيضاً فقال الثالث: ممّا جاء كالشاذ وهو وضع

(64) شرح المفصل لابن يعيش: 86/1

(65) شرح المفصل لابن يعيش 93/1، وانظر معنى اللبس: 495

(66) شرح القهليل لابن مالك: 103/3 - 104

(67) شرح القهليل لابن مالك: 104/3، وانظر شرح التصريح: 71/2، والمعجم: 101/12

(68) هو الأخطل، والبيت في ديوانه: 177

(69) معنى اللبس: 78/1، وانظر شرح القهليل لابن مالك: 132/2

(70) الأصول: 465/13

(71) انظر كتاب الشعر: 107، 479، وأسالي ابن الشجري: 135/2 - 136

الكلام في غير موضعه وتغيير نضده، أحسن ذلك قلب الكلام إذا لم يشكل⁽⁷²⁾.

واستشهد السيرافي بالبيت السالف على أن الشاعر قد تَلَجَّه الضرورة إلى جعل الفاعل مفعولاً به والمفعول به فاعلاً، قال: "وأكثر ذلك فيما لا يشكل معناه"⁽⁷³⁾، غير أنه أجاز أن يخرج هذا البيت وغيره من باب الضرورة لأمن اللبس في فهم المعنى، قال: "ولو قال قائل: إن التقديم والتأخير فيما ذكرناه ليس من الضرورة لم يكن عندي بعيداً، لأنها أشياء قد فهمت معانيها، وليست بأبعد من قولهم: «أدخلت القلنسوة في رأسي والخاتم في أصبعي... وإنما يدخل الرأس في القلنسوة، والأصبع في الخاتم»⁽⁷⁴⁾.

وقد ينصب الفاعل إذا أمن اللبس، قال ابن هشام: وسمع أيضاً نصيبهما⁽⁷⁵⁾، كقوله:⁽⁷⁶⁾ قد سالم الحيات⁽⁷⁷⁾

وقد يرفع المفعول به إذا أمن اللبس، قال ابن هشام: "وسمع أيضاً رفعهما كقوله:⁽⁷⁸⁾

إِنْ مَنْ صَادَ عَقَّعَانِ لِمَشُومٍ كَيْفَ مِنْ صَادَ عَنَقَانِ وَبِوَمٍ⁽⁷⁹⁾

وقال السيوطي بعد أن أنشد هذا البيت: «والمبيح لذلك كله فهم المعنى وأمن اللبس»⁽⁸⁰⁾.

فأمن اللبس أجاز عند النحاة نصب الفاعل ورفع المفعول به، ورفعها ونصبيها⁽⁸¹⁾.

8 - خروج أداة من استعمالها إلى استعمال آخر استناداً إلى أمن اللبس:

ذكر سيبويه⁽⁸²⁾ والمبرد⁽⁸³⁾ وابن السراج⁽⁸⁴⁾ أن الندبة تكون بـ"يا" و"وا" ولم يشترطوا أمن اللبس، إلا أن ابني مالك وهشام والسيوطي قيّدوا استعمال "يا" في الندبة بأمن اللبس، قال ابن مالك: "وإذا أمن أن يلتبس المندوب بمنادى غير مندوب جاز وقوعه بعد "يا" و"وا" نحو "وأمنُ حفر بنر زمزماه فلو قيل هنا: يا من حفر بنر زمزماه" لم يُخَفَ اللبس"⁽⁸⁵⁾، وقال السيوطي: "ويختص من

⁽⁷²⁾ الأصول: 463/3

⁽⁷³⁾ ضرورة الشعر للسراي: 173

⁽⁷⁴⁾ ضرورة الشعر للسراي: 177

⁽⁷⁵⁾ أي الفاعل والمفعول به، انظر معنى اللبس: 78/1

⁽⁷⁶⁾ البيت في ملحقات ديوان المعاج: 333/2، ونسب في الكتاب: 286/1 إلى عبد بن عيسى

⁽⁷⁷⁾ المغني: 781، وعزا ابن جنى رواية نصب الحيات إلى الكوفيين، انظر الحضان: 430/2

⁽⁷⁸⁾ البيت في شرح بانت سعاد لابن هشام 262، وشرح أبيات معنى اللبس "128/8 بلا نسبة

⁽⁷⁹⁾ المغني: 781.

⁽⁸⁰⁾ المهم: 165/1.

⁽⁸¹⁾ انظر بانت سعاد لابن هشام: 262

⁽⁸²⁾ انظر الكتاب: 231/2

⁽⁸³⁾ انظر المنتصب: 268/4

⁽⁸⁴⁾ انظر الأصول: 355/1.

⁽⁸⁵⁾ شرح القهيل لابن مالك: 414/3

حروف النداء بحرفين "وا" وهي الأصل و "يا" ولا تستعمل إلا عند أمن اللبس بالمنادى غير المنذوب⁽⁸⁶⁾، وقال ابن هشام: "وإنما تدخل "يا" إذا أمن اللبس⁽⁸⁷⁾"

وذكر الأخفش الأوسط⁽⁸⁸⁾ والجزمي⁽⁸⁹⁾ والمبرد⁽⁹⁰⁾ أن "أو" تأتي بمعنى الواو ولم يشترطوا أمن اللبس، وخطأ أبو جعفر النحاس مجيء أو بمعنى الواو⁽⁹¹⁾، غير أن المرادي وابن هشام قيّداً ذلك بأمن اللبس، قال المرادي: "السابع: بمعنى الواو كقول الشاعر: جاء الخلافة أو كانت له قدراً....."

أزاد "وكانت" فأوقع "أو" مكان الواو لأمن اللبس⁽⁹²⁾.

ظاهر مما سلف أن تحامي وقرح اللبس في القاعدة النحوية وتقييدها بالسلامة منه ذهباً بالنحويين إلى أن يتكفوا مراتب الجملة العربية فيوجبوا تقييد ما حقه التأخير مخالفتين الأصل أو يلزموا البقاء على الأصل، ويعطوا الفاعل إعراب المفعول به والمفعول به إعراب الفاعل، ويحملوا اسم الفاعل على الصفة المشبهة فيعامل معاملتها، ويخرجوا أداة عن معناها الأصلي إلى معنى أداة أخرى، ويحكموا على القاعدة النحوية بالوجوب أو الجواز، كل أولئك مستساغ إذا أتسوا سلامة القاعدة النحوية من الإلباس والإشكال، فالقاعدة النحوية عندهم متبعة ما جنببت الكلام الإحالة والإلباس، مرفوضة ما أوقعته فيهما ولا يلتزم الحديث عن أثر قيد أمن اللبس في القاعدة النحوية إلا أن يتصل بالكلام على دوره في تعليل القاعدة النحوية، ودرس العلاقة بينه وبين المعنى عند النحاة، والوقوف على اختلافهم في اعتباره والأخذ والتقييد به، وهذا ما سنتعرفه فيما يلي.

7- التعليل بأمن اللبس:

اتخذ النحويون من "أمن اللبس" ركناً يارون إليه لتعليل فساد كثير من الظواهر النحوية، فقد نبهوا على أن المفرد المؤنث من نحو النخل والتمر لا يكون له مذكر من لفظه، لأنه لوجيء بمذكرة من لفظه لاختلط بلفظ الجمع فأعرضوا عنه لذلك، ودلوا عليه بالصفة، فقالوا: حمامة ذكر وشاة ذكر، قال أبو علي الفارسي: "ومؤنث هذا الباب لا يكون له مذكر من لفظه لما كان يؤدي إليه من التباس المذكر بالجمع، قال أبو عمر عن يونس: فإذا أردوا المذكر قالوا: هذا شاة ذكر وهذا حمامة ذكر⁽⁹³⁾."

⁽⁸⁶⁾ المصم 1/ 179

⁽⁸⁷⁾ أوضاع المسالك: 1/ 71

⁽⁸⁸⁾ انظر معاني القرآن له: 1/ 455

⁽⁸⁹⁾ انظر الجني الداني: 230

⁽⁹⁰⁾ انظر المنتضب: 13/ 301

⁽⁹¹⁾ انظر إعراب القرآن للنحاس: 1/ 495

⁽⁹²⁾ الجني الداني: 229 - 230، وانظر أوضاع المسالك: 13/ 53.

⁽⁹³⁾ التكملة: 122 - 123، وانظر شرح المفصل لابن يعيش: 15/ 106

وعلل الرضي امتناع تصغير "ذي" بأنه يلتبس بالمذكر فقال: "ولم يصغر في المؤنث إلا تا وتي دون ذي لئلا يلتبس بالمذكر"⁽⁹⁴⁾.

وعلل ابن الشجري امتناع جمع فاعل على فواعل وصفاً للرجال بخشية التباسه بفواعل الذي هو جمع لصفة النساء، نحو جوالس وضواحك، قال "إن كل ما كان من الصفات على مثال فاعل كجالس وضارب فإنه لم يجمعوه على فواعل وصفاً للرجال لئلا يلتبس بفواعل إذا أريد به النساء، كقولك: نسوة جوالس وضواحك"⁽⁹⁵⁾.

وعلل أيضاً كون الكسر هو الأصل في حركة الفقاء الساكنين بأننا لو لجأنا في التخلص منه إلى الضم أو الفتح لاختلطت حركته بالحركة التي بسبب العامل، قال: "لو حركوا المجزوم للقاء الساكن بالضم أو الفتح التبتت حركته بالحركة الحادثة عن عامل، ألا ترى أنك لو قلت: "لا يخرج الغلام" فكسرت الجيم أردت أن تنهيه عن الخروج، ولم يكن في ذلك صدق ولا كذب، ولو قلت: "لا يخرج الغلام" فضممت الجيم كان خيراً منقياً، واحتمل التصديق والتكذيب، فلولاً للفرق بين هذين المعنيين باختلاف الحركة التبتت النهي بالنفي"⁽⁹⁶⁾.

وعلل ابن هشام كرههم الابتداء بأن المفتوحة بأنها تختلط بأن التي بمعنى "عل"، قال: "كرهوا الابتداء بأن المفتوحة لئلا تلتبس بأن التي بمعنى لعل"⁽⁹⁷⁾.

وعلل أيضاً جواز تقديم متعلق الظرف وتأخيره في مثل "كان خلفك زيد" ولو قدر فعلاً بعدم وقوع لبس بين الجملة الاسمية والفعلية، قال: "وإذا قلت: إن خلفك زيداً وجب تأخير المتعلق فعلاً كان أو اسماً، لأن مرفوع "عن" لا يسبق منصوبها، وإذا قلت: "كان خلفك زيد" جاز الوجهان، ولو قدرته فعلاً، لأن خبر "كان" يتقدم مع كونه فعلاً على الصحيح، إذ لا تلتبس الجملة الاسمية بالفعلية"⁽⁹⁸⁾.

وعلل ابن جني كثرة استعمال الضمير المتصل ورغبة العرب فيه، حتى إنهم لا يكادون يأتون بالمنفصل في اختيار الكلام إذا تأتى لهم أن يجينوا بالمتصل، وعدم رغبتهم في الاسم الظاهر بأنه لو جسيء بالاسم المظهر لوقعنا في الإلباس والاستتقال، قال: "فإن قيل: وما الذي رغبتهم في المتصل حتى شاع استعماله وصار متى قدر عليه لم يؤت بالمنفصل مكانه؟

قيل: علة ذلك أن الأسماء المضمرة إنما رغب فيها وفزع إليها طلباً للخفة بها بعد زوال الشك بمكانتها، وذلك أنك لو قلت: زيد ضرب زيداً فجننت بعائده مظهراً مثله لكان في ذلك إلباس

⁽⁹⁴⁾ شرح الشافية للرضي: 286/1 وانظر شرح الفعصل لابن يعين: 104/5

⁽⁹⁵⁾ أمالي ابن الشجري: 212/3

⁽⁹⁶⁾ أمالي ابن الشجري: 375/2 وانظر الأمالي أيضاً: 319/1، 320/1

⁽⁹⁷⁾ معني اللب: 652

⁽⁹⁸⁾ معني اللب: 678

واستقال⁽⁹⁹⁾.

وعلى سببويه كسر اللام الجارة مع الاسم المظهر بأنها لو فتحت لوقع اللبس بينها وبين لام الابتداء، قال: "فمن ذلك قولك: لعبد الله مال، ثم تقول: لك مال فتفتح اللام، وذلك أن اللام لو فتحوها لالتبس بلام الابتداء إذا قال: إن هذا لعلي، ولهذا أفضل منك، فأراد أن يميزوا بينهما⁽¹⁰⁰⁾."

وعلى أيضاً وجوب اتصال الخبر باللام الفارقة بعد إن المكسورة المخففة من الثقيلة المهمة بخشية التباسها بإن النافية التي بمنزلة "ما"، قال: "واعلم أنهم يقولون: إن زيداً لذهب وإن عمرو لخير منك، لما خففها جعلها بمنزلة لكن حين خففها، وأزعمها اللام لثلاث تلبس بإن التي بمنزلة ما التي تنفي بها⁽¹⁰¹⁾."

وعلى المبرد قلب ياء المتكلم المتصلة بالمنادى ألفاً بارتقاع اللبس والخفة، فقال: "وكل مضاف إلى يائك في النداء يجوز فيه قلب هذه الياء ألفاً، لأنه لا لبس فيه، وهو أخف وباب النداء باب تغيير⁽¹⁰²⁾."

2 - أمن اللبس والمعنى :

أولى النحويون معنى الكلام اهتمامهم، وكان مدار تقييدهم قواعدهم بأمن اللبس ومخافة الوقوع فيه وضوح المعنى وظهوره، وقد رأينا فيما سلف أنهم أوجبوا القاعدة النحوية وأجازوها وألزموا السبقاء على الأصل فيها أو مخالفته من أجل النأي عن الغموض والإشكال، وأعطوا أداة معنى أداة أخرى وخرجوا عن القياس الذي وضعوه فراراً من اللبس وخدمة للمعنى⁽¹⁰³⁾.

ونرى في هذه الفقرة أيضاً أنهم سعوا لسلامة المعنى من الإلغاز والإلباس، فلم يبنوا من الفعلين الرباعي المجرد والثلاثي المزيد فيه اسم تفضيل لأن المعنى لا يضح ولا يبين، قال الرضي: "لو لم يكن ثلاثياً بل كان رباعياً نحو دحرج، أو لم يكن مجرداً، بل كان ذا زائد كاستخرج وأخرج لم يكن بناء أفعل منه، أما إن أردت بناءه من غير حذف شيء منه فواضح الاستحالة؛ لأن أفعل ثلاثي مزيد فيه الهمزة للتفضيل، وأما إن أردت البناء مع حذف حرف أو حرفين فإنه يلتبس المعنى، إذ لو قلت في دحرج: أدحر لم يعلم أنه من تركيب دحرج، وكذا لو قلت في أخرج: خرج بحذف الهمزة لالتبس بأخرج من الخروج⁽¹⁰⁴⁾."

واعتنى النحويون بتحرير المعنى من اللبس، فصغروا "ذة" و"ذي" على غير لفظهما، فقالوا:

(99) الخصائص: 192/2 - 193.

(100) الكتاب: 376/2.

(101) الكتاب: 139/2 وانظر المتعجب: 50/1.

(102) المتعجب: 252/4.

(103) انظر ما سلف ص: 1، 2، 3، 4 وما بعدها.

(104) شرح الكافية للرضي: 212/2 - 213، وانظر المتعجب: 180/4.

تِيًّا، لئلا يشكل المعنى ما بين المذكر والمؤنث، قال المبرد: «فإن حقرت ذه» أو «ذي» قلت: تِيًّا، وإنما منعك أن تقول ذِيًّا كراهة التباس المذكر بالمؤنث، فقلت: تِيًّا لأنك تقول: «تأ» في معنى «ذه» مُرْتِي كما تقول: ذي، فصغرت «تأ» لئلا يقع لبس»⁽¹⁰⁵⁾.

ولم يلحقوا تاء التانيث في مصغر الثلاثي المؤنث إذا أخل بإحاقها بالمعنى فأشكل في دلالته على المؤنث والمذكر، قال السيوطي: «تلحق تاء التانيث غالباً عند تصغير مؤنث بلا علامة بشرطين الأول: ألا يلبس، فإن حصل لبس لم تلحقه كخمسة ونحوه من عدد المؤنث، إذا لو لحقته لأنيس بعدد المذكر، وكشجر ويغز إذا لو لحقته لأنيس بتصغير تنبيرة ويقرة»⁽¹⁰⁶⁾.

وغير خاف ما للعلاقة بين المعنى وأمن اللبس من منزلة عالية عند النحويين، فهم يبنون تنوع المعنى ويتمسكون بسيانته، آية ذلك أنه افتتن أمن اللبس عندهم بظهور المعنى، قال ابن العربي: «وقوله»⁽¹⁰⁷⁾.

يسئونا بسنن أبناؤنا ويناتنا به من إبناء الرجال الأباعد

ألا ترى أنه لا يحسن أن يكون «بنو» هو ابتداء، لأنه ينزح منه ألا يكون له بنون إلا بنو إبنائه، وليس المعنى على نسك فجاء تعديم الخبر هنا مع كونه معرفة لظهور المعنى وأمن اللبس»⁽¹⁰⁸⁾.

وقال ابن مالك: «وقد يحملهم ظهور المعنى وأمن اللبس مع ألا يجهل المراد عنى الإتيان في جملة واحدة بفاعل منصوب ومفعول من فروع كقولهم: خرق الثوب السمات، وكسر الزجاج الحجر»⁽¹⁰⁹⁾.

وقد يقع اشتباخ في ضرورات قديحة: كالتمسك بين المضاف والمضاف إليه وبين الفعل والفاعل بأجنبي، والتقديم والتأخير، حتى يُبْطِرُ معها ضعف لغته وقصوره عن سمت الفصاحة، وساق ابن جني شواهد ارتكب فيها الشعراء مثل تلك الضرورات، ورأى أن هذا الصنيع من الشاعر برهان على تطاوله لا على ضعف لغته، قال: «فمتى رأيت الشاعر قد ارتكب مثل هذه الضرورات على قبحها وانخراق الأصول بها، فاعلم أن ذلك على ما جسمه منه، وإن دل من وجه عنى جورء وتعسفه، فإنه من وجه آخر مؤذن بصياله وتخطئه، وليس بقاطع دلال على ضعف لغته»⁽¹¹⁰⁾.

ثم أشار إلى أن الشاعر إذا أخذ بشيء من تلك الضرورات فإنما ذلك لما آسن من وضوح معناه وجلاء غرضه ويقين من أن مراده يصادف فهماً وعلماً عند سامعه دون إبهام أو إلباس، قال:

(105) المتعصب: 288/2، وانظر الكتاب: 487/3 - 488.

(106) أفتح: 189/2، وانظر شرح المفصل لابن عمير: 14/2، وأوضح المسالك: 274/3.

(107) لم يعر البيت إلى أحد، انظر الحزانة: 213/1.

(108) شرح المفصل لابن عمير: 99/1.

(109) شرح السهيل لابن مالك: 132/2، وانظر ما سلف من: 14 - 15.

(110) الجواهر: 392/2.

فأعرف بما ذكرناه حال ما يرد في معناه وأن الشاعر إذا أورد منه شيئاً فكأنه لأنه يعلم غرضه وسُفور مراده لم يرتكب صعباً ولا جشيم إلا أمماً، وافق بذلك قابلاً أو صادف غير آس به، إلا أنه قد استرسل واتقأ، وبنى الأمر على أن ليس ملبساً⁽¹¹¹⁾.

وذكر السحاة أن الضمير يؤتى به مكان الاسم الظاهر احترازاً من الإلباس في المعنى، فلو أظهرنا الاسم ولم نضمره وقلنا: زيد ذهب زيد لذهب الوهم إلى أن زيدا الثاني ليس زيدا الأول، لذا جاء الضمير محل المظهر دفعا للبس، فقلنا: زيد ذهب، قال ابن يعيش: "وإنما أتى بالمضمرات كلها لضرب من الإيجاز واحترازاً من الإلباس، فأما الإيجاز فظاهر، لأنك تستغني بالحرف الواحد عن الاسم بكامله، فيكون ذلك كجزء من الاسم، وأما الإلباس فلأن الأسماء الظاهرة كثيرة الاشتراك، فإذا قلت: "زيد فعل زيد" جاز أن يتوهم في زيد الثاني أنه غير الأول..."⁽¹¹²⁾.

إلا أن توكيد الظاهر بلفظه في موضع الضمير قياسي عند النحويين في مقام التثخيم، نحو قوله تعالى: ﴿الحاقة ما الحاقة﴾⁽¹¹³⁾، غير أن للضمير إذا أُوهم معنى غير مراد في الكلام أقيم مقامه الاسم الظاهر مخافة اللبس، قال الزركشي: "إزالة اللبس حيث يكون الضمير يوهم أنه غير المراد، كقوله تعالى: ﴿قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء﴾⁽¹¹⁴⁾، لو قال: تؤتيه لأوهم أنه الأول، قاله ابن الخشاب، وقوله تعالى: ﴿الظانين بالله ظن السوء عليهم دائرة السوء﴾⁽¹¹⁵⁾ كرر السوء لأنه لو قال: عليهم دائرته لانتبس بأن يكون الضمير عائداً إلى الله تعالى، قاله الوزير المغربي في تفسيره⁽¹¹⁶⁾.

فأمن اللبس في الكلام أوجب إضمار المظهر تارة وإظهار المضمر تارة أخرى لإبقاء المعنى سديداً سليماً.

وجلّ تعليقات النحويين بأمن اللبس كان من أجل استقامة المعنى وصحته، وقد سلف شيء من هذا في فقرة "التعليل بأمن اللبس".

3 - اختلاف النحويين في تقييد قواعدهم بأمن اللبس:

لم يكن النحويون على وفاق في تقييدهم قواعدهم بأمن اللبس، وكان بينهم تفاوت في الأخذ به واعتباره، من ذلك أن بعض البصريين لم يجيزوا أن يقال: انطلقت وضريرته في الوقف، والمراد انطلقت وضريرته للخلل الذي يلحق بالكلام، إذ يلتبس الضمير في "انطلقت" بضمير المصدر، وفي

⁽¹¹¹⁾ الخصائص: 393/2.

⁽¹¹²⁾ شرح المفصل لابن يعيش: 84/3.

⁽¹¹³⁾ الحاقة: 1/69 - 2، وانظر الكتاب: 62/1، والخصائص: 53/3، وأمال ابن السحري: 370/1 وشرح الكافية للرضي:

92/1.

⁽¹¹⁴⁾ آل عمران: 26/3.

⁽¹¹⁵⁾ الفتح: 6/48.

⁽¹¹⁶⁾ البرهان في علوم القرآن: 65/1.

"ضربته" بضمير المفعول، إلا أن السيرافي والرضي لم يَعتدَّا بالالتباس في مثل هذا، واحتج السيرافي بما حكاه سيبويه من نحو: ضربتُه ولعلُّه وليتُّه في الوقف، مع أنه قد يلتبس الضمير بالمفعول به وباسمي لعل وليت، قال بعد أن ساق قول الخليل: "يقولون: انطلقتُ يريدون انطلقت، لأنها ليست بتاء إعراب وما قبلها ساكن"⁽¹¹⁷⁾. قال أبو سعيد: ومنع أصحابنا جواز ذلك، لأنه يلتبس بالمفعول أو المصدر، ولو جاز ذلك لجاز أن تقول: ضربتُه والهاء للوقف، وهذا يلتبس بالمفعول، وقولهم: انطلقتُ يلتبس بالمصدر الذي هو الانطلاق.

ولا خلاف بينهم أنه يجوز أن تقول: "ضربته زيذاً" على "ضربت الضرب زيذاً"، ويضم الضرب، لأن "ضربت قد دل عليه.... والقول عندي ما قاله سيبويه والخليل، لأن سيبويه قد حكى ضربتُه والهاء للوقف، وإن جاز أن تقع الهاء للمفعول، وكذلك اعلمته، ولو كان يبطل لوقوع اللبس على ما قاله هذا القائل لم يجز في ليتُّه ولعلُّه، لأنه يلتبس باسم ليت ولعل، وقد حكاه سيبويه عن العرب⁽¹¹⁸⁾.

وحكى الرضي مذهب بعض البصريين ودفعه فقال: "قد منع بعض البصريين أن يقال: انطلقتُ وضربته، للالتباس بضمير المصدر وفي "ضربته" بالمفعول به أيضاً، وليس بشيء لأن الخليل حكى "انطلقتُ" عن العرب، ولو كان اللبس مانعاً لم يقولوا: اعطيتكه وإنه...."⁽¹¹⁹⁾.

واختلفوا أيضاً في اعتبار اللبس في الفعل الثلاثي الأجوف المبني لما لم يسم فاعله، نحو بيع وعيق، فلم يجز ابن مالك إخلاص الكسر أو الضم فيهما إذا أسندا إلى ضميري الرفع التاء والنون إلا بشرط ألا يلتبس فعل المفعول بفعل الفاعل، وأوجب إشماع الكسرة ضمناً عند خوف اللبس، فإذا أسند الفعلان بيع وعيق إلى تاء الفاعل وقلنا: بعثت يا عبد بإخلاص الكسر في الباء، وعقت يا طالب بإخلاص الضم في العين وقع الوهم والإشكال في أن الضميرين فاعلان لا مفعولان لما لم يسم فاعله، لذا التزم الإشماع في مثل هذا، وأوجب اجتناب اللبس، قال: "ولا يجوز إخلاص الكسر، ولا إخلاص الضم، إذا أسند الفعل إلى تاء الضمير ونونه إلا بشرط ألا يلتبس فعل المفعول بفعل الفاعل، بل يتعين عند خوف الالتباس إشماع الكسرة ضمناً"⁽¹²⁰⁾.

وقريب من مذهب ابن مالك هذا ما ذهب إليه الرضي، إلا أنه نقل عن السيرافي أنه اغتفر الالتباس في مثل هذه المسألة لقلّة وقوعها، قال: "وظاهر كلام السيرافي أنه لا يجب فيه الفرق، بل يغتفر الالتباس، لقلّة وقوع مثله"⁽¹²¹⁾.

وساق أبو حيان قول ابن مالك السالف وذكر عن البصريين أنهم لم يشترطوا أمن اللبس

⁽¹¹⁷⁾ الكتاب: 162/4 وانظر السيرافي النحوي: 398.

⁽¹¹⁸⁾ السيرافي النحوي: 398، وانظر الكتاب: 162/4.

⁽¹¹⁹⁾ شرح الكافية للرضي: 408/2.

⁽¹²⁰⁾ شرح السهيل لابن مالك: 131/2.

⁽¹²¹⁾ شرح الكافية للرضي: 271/2.

وقال: "ولم يشترط أصحابنا الالتباس"⁽¹²²⁾.

وأجاز سيويوه في نحو "باع" وقال "مبنيين" لما لم يسم فاعله مستنديين إلى ضميري الرفع التاء والنون اللغات الثلاث، وهي إخلاص الضمة فيهما، فيقال: بُوِع وَقُول، وإشمام الكسرة الضم، وكسر فاء الكلمة كسراً خالصاً، فيقال: بيع وقيل، ولم يقيد بأمن اللبس، قال: "وإذا قلت: فعل من هذه الأشياء كسرت الفاء وحوّلت عليها حركة العين، كما فعلت ذلك في فعلت، لتغير حركة الأصل لو لم تعتل، كما كسرت الفاء حيث كانت العين منكسرة للاعتلال، وذلك قولك: خيف وبيع وهب وقيل، وبعض العرب يقول: خيف وبيع وقيل، فيشتم إرادة أن يبين أنها فعل، وبعض من يضمّ يقول: بُوِع وخوف"⁽¹²³⁾....

ومما وقع فيه الاختلاف في الاعتداد بأمن اللبس مسألة جريان اسم الفاعل على غير من هو له، فإذا جرى اسم الفاعل على غير من هو له التزم البصريون إبراز ضمير المتكلم، أو المخاطب أو الغائب خشية الوقوع في اللبس، ومذهب الكوفيين على ما هو ظاهر كلام ابن الشجري وأبي البركات الأنباري جواز ترك إبراز الضمير مطلقاً، سواء أمن اللبس أم لم يؤمن، قال ابن الشجري: "اسم الفاعل إذا جرى على غير من هو له خبراً أو وصفاً لزمك إبراز ضمير المتكلم والمخاطب والغائب مخافة اللبس...."⁽¹²⁴⁾، ثم عرض لمذهب الكوفيين فقال: "واعلم أن الكوفيين خالفوا البصريين في التزم إبراز الضمير إذا جرى على غير من هو له خبراً أو نعتاً...."⁽¹²⁵⁾.

وقال أبو البركات الأنباري: "ذهب الكوفيون إلى أن الضمير في اسم الفاعل إذا جرى على غير من هو له، نحو قولك: "هند زيدٌ ضاربتة هي" لا يجب إبرازه، وذهب البصريون إلى أنه يجب إبرازه...."⁽¹²⁶⁾.

إلا أن الرضسي نقل أن الكوفيين أجازوا ترك إبراز الضمير في الصفة إذا أمن اللبس، قال: "وأما الكوفيون فأجازوا ترك التأكيد بالمنفصل في الصفة إن أمن اللبس"⁽¹²⁷⁾.

ورجح البغدادي أن الكوفيين لم يشترطوا أمن اللبس في هذه المسألة، فقال: "وأقول: الظاهر من كلام ابن الشجري في أماليه ومن كلام ابن الأنباري في مسائل الإنصاف ومن كلام غيرهما أن مذهب الكوفيين جواز ترك التأكيد مطلقاً، سواء أمن اللبس أم لا"⁽¹²⁸⁾.

وجرى الخلاف بينهم في اعتبار أمن اللبس في الصفة المؤنثة بالتاء المميزة المذكور من المؤنث إذا جرت علماً لمذكر وأريد ترخيمه، فقد أجاز النحويون ترخيمه على اللغتين، لغة من

⁽¹²²⁾ ارتشاف الضرب: 1342.

⁽¹²³⁾ الكتاب: 342/4.

⁽¹²⁴⁾ أما في ابن الشجري: 52/2.

⁽¹²⁵⁾ أمالي ابن الشجري: 52/2.

⁽¹²⁶⁾ الإنصاف: 57، وانظر المنتخب: 93/3، والخزانة: 411/2.

⁽¹²⁷⁾ شرح الكافية للرضي: 17/2.

⁽¹²⁸⁾ الخزانة: 411/2.

يَنْتَظِرُ ولغة من لا ينتظر، ولم يقيدوا بأمن اللبس⁽¹²⁹⁾، إلا أن ابن مالك اعتبر مخافة التباس المذكر بالمؤنث، ولم يجز ترخيم نحو عمرة وضخمة إلا على لغة من ينتظر، قال: "ونبهت بقولي: ويتعين الأعراف فيما يومهم تقدير تمامه تكثير مؤنث على أنه لا يرخم نحو: عمرة وضخمة إلا على لغة من ينوي المحذوف، ويدع آخر ما بقي على ما كان عليه، لأنهما لو رُخما على تقدير الاستقلال، فقيل: يا عمرو، ويا ضخماً لتبادر إلى ذهن السامع أن المناديين رجل اسمه عمرو ورجل اسمه موصوف بالضخم، وذلك مأمون بأن ينوي المحذوف، وتبقى الراء والميم مفتوحتين، وكذلك ما أشبههما⁽¹³⁰⁾."

وكانت مسألة اشتراط أمن اللبس محل نقد عند النحويين، فقد قيّد ابن الحاجب حذف المضاف بأمن اللبس، فتعقبه الرضي، وردّ عليه فقال: "وقد أخل المصنف ببعض أحكام الإضافة، فلا بأس أن نذكرها، أحدها: حذف المضاف إذا أمن اللبس وجاء أيضاً في الشعر مع اللبس قال⁽¹³¹⁾:"

فهل لكم فيما إلسي فإنتي طيبب بما أغيا النطاسي حذيماً

أي ابن حذيم⁽¹³²⁾.

وممن اشترط أمن اللبس في حذف المضاف الزمخشري إذ قال: "وإذا أمنوا الإلباس حذفوا المضاف⁽¹³³⁾، إلا أنه خالف قوله هذا، فذهب إلى أن حذف المضاف لا إلباس فيه، فقال: "فإن قلت: فإذا كانت التسمية واقعة مع المضاف والمضاف إليه جميعاً⁽¹³⁴⁾ فما وجه ما جاء في الأحاديث من نحو قوله عليه الصلاة والسلام: من صام رمضان إيماناً واحتساباً، من أدرك رمضان فلم يغفر له، قلت: هو من باب الحذف لا من الإلباس كما قال:"

... بما أغيا الغطاسي حذيماً⁽¹³⁵⁾

ولم يأبه ابن يعيش بالإلباس في حذف المضاف، وتعلل بكثرة حذف المضاف الذي لا لبس فيه، وقال: "وقد جاء من ذلك في الشعر أبيات مع ما فيه من الإلباس، كأن ذلك لتقّة الشاعر بعلم المخاطب، أو نظراً إلى كثرة حذف المضاف الذي لا لبس فيه، فلم يعبا به فاعرفه⁽¹³⁶⁾."

ولعل مسألة حذف المضاف ترجع إلى الأخص الأوسط في أصلها، إذ لم يجز القياس عليه، قال ابن جني: "واعلم أن جميع ما أوردناه في سعة المجاز عديم واستمراره على ألسنتهم يدفع دفع

⁽¹²⁹⁾ انظر شرح الكافية للرضي: 152/1 - 152، وارتشاف الضرب: 2238/5، والمعم: 184/1.

⁽¹³⁰⁾ شرح التسهيل لابن مالك 425/3

⁽¹³¹⁾ هو أوس بن حجر والبيت في ديوانه: 111.

⁽¹³²⁾ شرح الكافية للرضي: 291/1.

⁽¹³³⁾ الفعّل: 103.

⁽¹³⁴⁾ مقصود الزمخشري أن رمضان يسمى شهر رمضان، بالمضاف والمضاف إليه.

⁽¹³⁵⁾ وكشاف: 113/1.

⁽¹³⁶⁾ شرح الفعّل لابن يعيش: 25/3.

أبي الحسن القياس على حذف المضاف وإن لم يكن حقيقة⁽¹³⁷⁾.

فالنحويون لم يكونوا على نهج واحد في تقييدهم قواعدهم بأمن اللبس، فمنهم من اشترطه وقيّد به، ومنهم لم يأخذ به، واتخذة مضماراً للنقد في بعض القواعد النحوية، وأصحاب الموقف الثاني اعتمدوا على ما يلي:

- 1- الحكاية عن العرب، كما رأينا في مسألة الوقف على الفعلين (انطلقت) و(وضربت) والحرفين (لعل) و(ليت) بهاء السكت.
- 2- قلة وقوع المسألة التي هي مظنة اللبس، وذلك على نحو مسألة الفعل الثلاثي الأجوف إذأبني لما لم يسمّ فاعله، وأسند إلى ضميري الرفع والتاء والنون.
- 3- كثرة وقوع المسألة التي يمكن أن يرد فيها اللبس، كمسألة حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه.

نتائج البحث:

خلص البحث إلى ما يلي:

- 1- إن تقييد النحويين قواعدهم بأمن اللبس ومخافة الوقوع فيه يكشف عن دقتهم في صوغ تلك القواعد والمحافظة عليها من الخلل والإلباس.
- 2- إن تعويل النحويين على أمن اللبس أمانة على أنه أصل عندهم في صحة القاعدة النحوية وتخلفها وإطرادها.
- 3- إن تقييد القاعدة النحوية بأمن اللبس له أثر واضح في بنائها ووجوبها وجوازها ولزوم بقائها على الأصل أو خلاقه، وإعطاء شيء معنى شيء آخر وإعراجه.
- 4- إن سعي النحويين إلى سلامة قواعدهم من اللبس أباح لهم مخالفة أقيستهم التي وضعوها.
- 5- إن تقييد القاعدة النحوية بأمن اللبس ينبىء عن العلاقة الوثيقة بين مقصود الكلام وصوغ القاعدة النحوية ونسجها.
- 6- إن الدافع الأساسي لتقييد القاعدة النحوية بأمن اللبس هو سلامة المعنى وسداده.
- 7- اختلاف النحويين في اعتبار أمن اللبس وتقييد القاعدة النحوية به لاختلافهم في مدى وضوح المعنى وغموضه.
- 8- أمن اللبس مضمار واسع استمدّ منه النحويون تعليقات قواعدهم.

⁽¹³⁷⁾ الخصائص: 2/451، وقد سلف مسائل أخرى اختلف النحويون في تقييدها بأمن اللبس، انظر ص: 14.

9 - اللبس في الكلام أمر نسبي يختلف من جيل إلى جيل ومن عصر إلى عصر.

مصادر البحث

1 - القرآن الكريم.

- 2 - ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق د. رجب عثمان محمد ومراجعة د. رمضان عبد التواب. مكتبة الخانجي بالقاهرة، 1998م.
- 3 - الأصول في النحو، لأبي بكر بن السراج، تحقيق د. عبد الحسين الفتلي. مؤسسة الرسالة، 1999م.
- 4 - إعراب القرآن، لأبي جعفر النحاس، تحقيق د. زهير غازي زاهد، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، 1988م.
- 5 - أمالي ابن الشجري، تحقيق د. محمود الطنحاني، الطبعة الأولى 1992.
- 6 - الإنصاف في مسائل الخلاف، لأبي البركات الأنباري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، بلا تاريخ.
- 7 - أوضاع المسائل إلى لفية ابن مالك، لأبن هشام الأنصاري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط 1966م.
- 8 - البرهان في علوم القرآن - للزركشي - تحقيق د. يوسف المرعشلي وزميليه - دار المعرفة - بيروت.
- 9 - بغية الوعاة في طبقات النوفيين والنحاة، لسيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1964م.
- 10 - التكملة، لأبي علي الفارسي، تحقيق د. حسن شانلي فهود - الرياض، 1981م.
- 11 - الجنى الداني في حروف المعاني، لتحسن بن قاسم المرادي، تحقيق د. فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1983م.
- 12 - خزنة الأديب ولب لباب لسان العرب، للبغدادي، طبعة بولاق، 1299هـ.
- 13 - الخصائص لابن جني، تحقيق محمد علي البخار، دار الهدى للطباعة والنشر - بيروت، بلا تاريخ.
- 14 - الدرر اللوامع على همع الهوامع، للشنيطي، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت 1973هـ.
- 15 - ديوان الأخطل إنعمر الأخطل، صنعة السكري، تحقيق د. فخر الدين قباوة منشورات دار الأفاق الجديدة - بيروت، 1981م.
- 16 - ديوان الأسود بن يعفر، طبعة فينا، 1927م [ضمن الصبح المنير في شعر أبي بصير].
- 17 - ديوان أوس بن حجر، تحقيق د. محمد يوسف نجم - دار صادر - بيروت، 1960م.
- 18 - ديوان المعاج، تحقيق د. عبد الحفيظ السطلي - دار أطلس - دمشق 1971م.
- 19 - السبعة في القراءات، لابن مجاهد، تحقيق د. شوقي ضيف، الطبعة الثالثة بلا تاريخ.
- 19 - السيرافي للنحوي، دراسة وتحقيق د. عبد المنعم فائز - دار الفكر، 1983م.
- 20 - شرح أبيات مغنسي اللبيب، البغدادي، تحقيق عبد العزيز رباح، وأحمد يوسف النفاق، دار المأمون للتراث، دمشق، 1978م.

- 21 - شرح بانث سعاد لابن هشام الأنصاري، تحقيق د. محمود حسن أبو ناجي، مؤسسة علوم القرآن دمشق.
- 22 - شرح التسييل لابن مالك، تحقيق د. عبد الرحمن السيد، د. محمد بنوي المختون، الطبعة الأولى ص 1990.
- 23 - شرح التصريح على التوضيح، نلشيخ خاك الأزهري، مطبعة عيسى اليابي الحنبي، بلا تاريخ.
- 24 - شرح الإشافية، لرضي الدين الأسترابادي، تحقيق محمد نور نلحسن وزميلييه، دار الكتب العلمية - بيروت، 1975م.
- 25 - شرح الكافية، لرضي الدين الأسترابادي، دار الكتب العلمية - بيروت بلا تاريخ.
- 26 - شرح المفصل لابن يمينش، دار الطباعة المنيرية بمصر، بلا تاريخ.
- 27 - الكامل للمبرد، تحقيق د. محمد الكالي، الطبعة الثالثة - مؤسسة الرسالة، 1986م.
- 29 - الكتاب، لسبويه، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة، 1968م.
- 31 - كتاب الشعر، لأبي علي الفارسي، تحقيق د. محمود الطناحي، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الأولى، ص 1988.
- 32 - لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بلا تاريخ.
- 33 - مجمع الأمثال، للميداني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية 1925م.
- 34 - المحتسب فسي تبين وجود شواذ القراءات والإيضاح عنها، لابن جني، تحقيق علي النجدي، ناصيف وزميلة القاهرة 1999.
- 35 - المساعد على تسييل الفوائد، شرح ابن عقيل على كتاب التسييل لابن مالك، تحقيق محمد كامل بركات دار المدني، 1980.
- 36 - معاني القرآن، لفره، عالم الكتب، بيروت، 1980م.
- 37 - مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام الأنصاري، تحقيق د. مازن مبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، الطبعة الثانية 1969.
- 38 - المقتضب، للمبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ.
- 39 - المجتمع في التصريف، لابن عصفور، تحقيق د. فخر الدين قباوة - دار القلم العربي بحلب ط 2، 1973م.
- 40 - همع الهوامع شرح جمع الجوامع، للسبوطي، دار المعرفة - بيروت، بلا تاريخ.



صورة الناقة في النص الجاهلي

د. عبد العالي بشير^(*)

الناقة: استحوذت الناقة على وجدان الشاعر الجاهلي، فوصفها
وأكثر من نكرها في شعره، لأنها مركبة رحلته، ومطية أهله،
وأنيسه في الصحراء، وهي غذاؤه وطعامه ولياسه.

1. صورة

وترمز الناقة في الشعر القديم إلى الصراع من أجل الحياة، وهي أيضاً وسيلة انطلاق الشاعر
وسبيل إلى تحقيق وجوده. ويأتي وصفها في القصيدة القديمة – من حيث ترتيب أجزاء القصيدة –
بعد الوقوف على الديار والبكاء عليها. فالرحلة بعد الوقوف أمر ضروري، لأنها وسيلة للتسليّة
ونسيان الهموم.

ولا تزال فكرة الناقة من أكثر الأفكار تعقيداً في الشعر الجاهلي وأكثرها حاجة إلى التمهيص.
وسنحاول في هذا المقال الاقتراب من بعض النصوص الجاهلية التي وصف فيها أصحابها الناقة،
محاويلين الكشف عن معانيها العميقة، دون إقحام منهج لا يمت بصلة إلى روح الشعر الجاهلي.
فاتجاه القصيدة وطريقتها هما اللذان يمليان علينا هذا المنهج أو ذلك.

1.1 في معلقة طرفة⁽¹⁾: المعلقات هي قصائد مدحية مزدوجة الأقسام فيها قسم ظلي وقسم
مدحي، وقد علل توفيق قريرة هذا التقسيم بما يلي⁽²⁾:

* جامعة تلمسان.

(1) اعتبرنا نص طرفة نصاً مركزياً/ظاهراً تحاورت معه عدة نصوص أخرى، ونحن لا نزعم أنه أول نص في وصف الناقة، فقد تكون
هناك محاولات أخرى ناحية أو عنقبة سبق فيها أصحابها طرفة في وصف الناقة، ولكن المسوغ الوحيد الذي جعلنا نتطرق من
نصه هو كونه يعتبر من أهم الشعراء الذين وصفوا الناقة بدقة متناهية.

– تعليل يرتكز على الخطاب المباشر.

القسم الأول يخص الطلل [مجازي/مادي/محطم].

القسم الثاني يخص الممدوح [حقيقي/تاريخي/معظم].

– تعليل يرتكز على الزمن الداخلي.

القسم الأول [استنكار].

القسم الثاني. [استحضار].

– تعليل يرتكز على الحدث العام.

القسم الأول [يكاء].

القسم الثاني [إعلاء].

استهل طرفة بن العبد معلقته، بما استهل به غيره من أصحاب المعلقات خاصة وشعراء العصر الجاهلي عامة، بذكر الأطلال والوقوف على الديار قائلاً:

لخولة أطلال بسيرقة ثمهد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

ولكن الذي يهمنا من هذه المعلقة هو القسم الذي تعرض فيه إلى وصف ناقته والذي يقول فيه:

وإني لأمضي الهم عند احتضاره بعوجاء مرقال تروح وتغتدي

أمون كألواح الأران نصاتها على لاحب كأنه ظهر بوجد

جمالية وجناء ترددي كأنها سفنجة تبري لأزعر أربد

تباري عناقاً ناجيات وأتبع تزييفاً وظيفاً فوق مور معبد

تربعت القفين في الشوك ترتعي حدائق مولي الأسرّة أغيد

تررع إلى صوت المهيب وتتقي بذئ خصل روعات أكلف ملبد

كان جناحي مضرحي تكنفا حفافيه شكاً في الصيب بمسرد

فطوراً به خلف الزميل وتارة على حشف كالشّن ذاو مجدد

لها فخذان أكمل النحض فيهما كأنهما باباً منيف ممرد

وطي محال كالحني خلوفا وأجرنة لزت بدأي منضد

(2) سيف أشرح النص الأدبي؟ توفيق قربرة، قرطاج، 2000، تونس، ط1، 1996، ص31.

وأطر قسيّ تحت صلب مؤيد
تمر بسلمي دالج متشدد
لتكتفن حتى تشاد بقرمد
بعيدة وخذ الرجل مواراة اليد
لها عضداها في سقيف مسند
لها كتفاها في معال مصعد
موارد من خلقاء في ظهر قرد
بنائق غرّ في قميص مقدد
كسكان بوصي بدجلة مصعد
وعى الملتقى منها إلى حرف مبرد
كسبت اليماتي قده لم يجرد
بكهفي حجاجي صخرة قلت مورد
كمحولتي مذعورة أم فسرقد
لهجس خفي أو لصوت مند
كسامعتي شاة بحومل مفرد
كمرداة صخر في صفيح مصد
عتيق متى ترجم به الأرض تزد
مخافة ملوي من القد مخصد
وعامت بضبعيها نجاء الحفيد
ألا ليتني أفديك منها وأفندي⁽³⁾

كان كناسي ضالة يكنفاتها
لها مرفقان أفلان كأنها
كقنطرة الرومي أقسم ربها
صهابية العنون موجدة القرا
أمرت يداها فتل شرز وأجنت
جنوح دفاق عندل ثم أفرعت
كان عنوب النسع في دأياتها
تلاقى وأحياناً تبين كأنها
وأطلع نهاض إذا صعدت به
وجمجة مثل العلاة كأنما
وخذ كقرطاس الشامى ومشر
وعينان كالماويتين استكنتا
طحوران عوار القذى فتراهما
وصادقتا سمع التوجس للسرى
مؤللتان تعرف العنق فيهما
وأروع ناباض أحد ململم
وأعلم مخروت من الأنف مارن
وإن شنت لم ترقل وإن شنت أرقلت
وإن شنت سامى واسط الكور رأسها
على مثلها أمضي إذ قال صاحبي

(3) ديوان طرفة بن العبد، دار بيروت للطباعة والنشر، 1982، ص 22 - 29.

واحدة [يعني بها معلقته] (4). فابن سلام قد حكم على شعر طرفة بالجودة، وإن أخذ عليه قلته، لأن الكم في ذلك الوقت كان من أهم المقاييس التي يقاس بها الشعراء.

ويقول فيه ابن قتيبة: "وله بعدها [أي المعلقة] شعر حسن، وليس عند الرواة من شعره إلا القليل" (5).

ونستشف من هذين القولين مدى تقدير النقاد القدماء لموهبة طرفة الشعرية ومكانته الفنية بين شعراء العربية. ولكن الدكتور طه حسين يستبعد أن تكون الأبيات الكثيرة التي تضمنتها المعلقة في وصف الناقة من شعر طرفة لقوله: "... وليست هذه الناقة التي تقوم بينك وبين المعاني الرائعة والصور الجميلة ناقة طرفة هي أكبر الظن، وإنما هي ناقة قد دست عليه دساً، وزجت في حظيرته زجاً ليست منه وليس منها في شيء... ألسنت ترى في وصف الناقة إغراباً وتكلفاً للألفاظ التي يقل استعمالها، ويسندر أن تنطق الألسنة بها إلا عند الأخصائيين؟ ثم ألسنت ترى أن هذه الألفاظ الغربية النادرة تقل وتكاد لا توجد في سائر القصيدة؟... فهذا الجزء من أجزاء القصيدة مصنوع، قد تقصد به إلى تعليم الشباب طائفة من أوصاف الإبل" (6). كما شك في صحة نسبة هذا القسم من القصيدة إلى شعر طرفة ورجح أن في هذه القصيدة شعراً قد صنعه علماء اللغة. ومع ذلك فقد وثق بعض النقاد المحدثين نسبة هذه الأبيات إلى طرفة، ومن بينهم الدكتور بدوي طبانة والدكتور مصطفى ناصف. أما نحن، فقد تعاملنا مع النص الموثق وتوصلنا إلى تسجيل الملاحظات النقدية الآتية:

– التخصير في تحقيق التوازن بين أجزاء القصيدة.

– الإكثار من الصور الحسية وتناثرها في القصيدة تناثراً ضعيفاً.

– المبالغة في وصف الناقة وتعداد أعضائها.

1. 2 في معلقة النابغة: يقول النابغة في وصف الناقة:

فعد عما ترى إذ لا ارتجاع له	واتم القنود على عيراته أجد
مقدوفة بدخيس النخص بازلها	له صريف صريف القعو بالمسد
كأن رحلي وقد زال النهار بنا	يوم الجليل على مستأنس وحد
من وحشي وجرة موسى أكارعه	ضاوي المصير كسيف الصيقل الفرد
سرت عليه من الجوزاء سارية	ترجى الشمال عليه جامد السبرد
فارتاع من صوت كلاب فبات له	طوع الشوامت من خوف ومن صرد

(4) طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي، تحقيق محمود شاكر، السفر الأول، دار القاهرة، ص 138.
(5) الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تحقيق وشرح، أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، ج 1، 1967، ص 137.
(6) حديث الأربعاء، طه حسين، دار المعارف بمصر، القاهرة، ج 1، 1959، ص 58.

فبثهن عليه واستمر به
 وكان ضميران منه من حيث يوزعه
 شك الفريضة بالمدري فأنفذها
 كأنه خارجاً من جنب صفحته
 فظل يعجم أعلى الروق منقبضاً
 لما رأى واشق إقعاص صاحبه
 قالت له النفس: إني لا أرى طمعا
 فتلك تبلغني النعمان إن له
 صمغ الكعوب بريئات من الحرد
 طعن المعارك عند المحجر النجد
 طعن المبيطر إذ يشفي من العصد
 سفود شرب نسوه عند مفتاد
 في حالك اللون صدق غير ذي أود
 ولا سبيل إلى عقل ولا قود
 وإن مولك لم يسلم ولم يصد
 فضلاً على الناس في الأدنى وفي البعد⁽⁷⁾

مبدئياً يمكن أن نوجز معاني في هذا النص فيما يلي:

— تشبيه الناقة بالعرير.

— تشبيهها بالثور ألوحشي المنفرد.

— تصوير اعتراك الثور مع الكلاب.

وقد اشتمل النص على ثلاثة موضوعات متلاحقة متشابكة تشترك في معنى واحد، هو موضوع القوة والسرعة، فالشاعر كان مصمماً على تمثيل قوة ناقته وشدة احتمالها وسرعتها، ولكنه أدرك أن حشد الألفاظ وحده لا يكفي ولا يؤدي المعنى المطلوب. فاستعان بالثور في عدوه، حيث يسيطر مشهد القوة ويغطي على ما دونه. ولكي يغالي في ذلك اختار فترة حاسمة من حياة الثور — مطاردة الكلاب له — أي اللحظة التي ينفق فيها غاية جهده وأقصى قوته من أجل البقاء. ومن وصف الناقة استطراد إلى وصف الثور، فقال: إنه أبيض اللون في قوائمه نقاط سود، ضامر البطن كالسيف المصقول الذي لا مثيل له، وقد بات من الخوف الذي أدركه والبرد الذي أصابه قائماً لا ينام. ثم ينتقل من هذا المشهد إلى مشهد أروع، وهو سماع الثور صوت الكلاب [الصياد]، فانطلق هارباً من الخوف وحاول النجاة بنفسه، إلا أنه لا مفر له ولا خيار له سوى مواجهة خصمه، فأقبل عليه يطعنه بقرنيه فيما عرز الكلب فيه أنيابه، وكل يتوسل السلاح الذي جهزته به الطبيعة.

وبعد هذا الاستطراد يعود لناقته، فيقول: إنها تكذب المشقة في سبيل الوصول إلى الممدوح. وما يلفت الانتباه — في نص النابغة — أن الوصف فيه لم يقم على فضيلة النعوت، بل على فضيلة تعاقب الحوادث وتسارعها.

⁽⁷⁾ دهران النابغة، تحقيق وشرح، كرم البستاني، دار بيروت للطباعة والنشر، 1980، ص 31 — 33.

وعلى العموم يبدو الشاعر في هذا النص وكأنه يؤدي سنة التقليد لا غير وما يعاب عليه أيضاً أن انتقله إلى وصف الناقة كان بطريقة مبتورة ومفاجئة.

1. 3 في نص الأعشى: يقول الأعشى في وصف الناقة:

فلاة كأنها ظهر ترس	ليس إلا الرجيع فيها علق
قد تجاوزتها وتحسني مروح	عن ترس نغابة معناق
عمرس ترجم الإكام بأخفاً	ف صلابة منها الحصى أفلاق
ولقد أقطع الخيل إذا نم	أرج وصلان الإخاء الصداق
بكميت عرفاء مجمرة الخـ	ف غذتها عوافة وفتاق
ذات غرب ترمي المقدم بالرد	ف إذا ما تدافع الأرواق
في مقيل الكناس إذ وقد الديو	م إذا الظل أحرزته الساق
وكان القتود والعجسة والنـ	وفر لما تلاحق السواق
فوق مستقبل أضرب به الصيد	ف وزر الفحول والتنهاق
أو فريد طاو تضئف أرطبا	ة يبيت في دفاها ويضاق
أخرجته قهباء مسبنة السود	قرجوس قدامها فراق
لم ينم ليلة السمام لكي يصـ	بح حتى أضاءه الإشراق
ساهم الوجه من جدلية أو أحد	يان أفنى ضراءه الإطلاق
وتعدى عنه النهار تواريـ	ه عراض الرمال والذراق
وتلته غضف طوارد كالنج	ل مغاريث همهن اللحاق ⁽⁸⁾

وقد مزج الأعشى في هذه المقطوعة بين أوصاف الناقة ومشاق السفر لينتقل إلى تصوير الطرائد، وما يصادف ناقته من مخاطر، مشبهاً إياها بحمار الوحش. وصورها في فلاة مقفرة لا تجد فيها الإبل ما تاكل سوى الاجترار. ويقول إنه تجاوز هذه الفلاة على ظهر ناقة نشيطة قوية مسرعة وصلبة ترجم الأرض المرتفعة بأخفافها، فتشق ما فيها من حصى شقا، ثم شبها في سرعتها بحمار

(8) ديوان الأعشى، دار صادر، بيروت، ص 127 - 128.

الوحش، الذي يقاسي من حر الصيف وعض أمثاله ولا يمضي طويلاً مع هذا الحمار، بل يتركه إلى شور وحشي يشبه به ناقته ويصوره طاوياً في إحدى ليالي الشتاء القاسية وقد لجأ إلى شجرة الأرض بحتمي بها. والمطر يسقط من حوله والفرزح يأخذه من كل جانب، ثم خرج فرزعا يتواري في عرض الرمال وكتبانها، وما لبثت كلاب الصيد أن رآته، فطارده بغية اقتنصه، فأسرع يحاول فوتها. وما يلاحظ على هذه المقطوعة بصفة عامة هو أن الأعشى لم يظل في تصوير ناقته إطالة طرفة أو النابغة أو لبيد أو غيرهم من الشعراء الجاهليين.

1. 4 في معلقة لبيد: يقول لبيد في وصف الناقة

بظليح أسفار تركن بقية	منها فأحنق صلبها وسنامها
وإذا تغالى لحمها وتحسرت	وتقطعت بعد الكلال خدامها
فلها هبات في الزمام كأنها	صهباء خف مع الجنوب جهامها.
أو ملمع وسفت لأحقب لاحه	طرد الفحول وضربها وكدامها
يعلو بها حذب الأكام مسح	قد رابه عصياتها ووحامها
بأحزة الثلوب يربأ فوقها	قفز المراقب خوفها آرامها
حتى إذا سلخا جمادى ستة	جزءاً فطال صيامه وصيامها
رجعا بأمرهما إلى ذي مرة	حصد ونجح صريمة إبرامها
ورمى دوابرها السفا وتهيجت	ريح المصاييف سومها وسهامها
فتنازعا سبطاً يطير ظللاه	كدخان مشعلة يشب ضرامها
مشمولة غلثت بنابت عرفج	كدخان نار ساطع أسنامها
فمضى وقدمها وكانت عادة	منه إذا هي عردت أقدامها
فتوسطا عرض السري وصدعا	مسجورة متجاوراً قلامها
محفوفة وسط السيراع يظلمها	منه مصرع غابة وقيامها
أفتلك أم وحشية مسبوعة	خذلت وهادية الصوار قوامها
خنساء ضيعت الفرير فلم يرم	عرض الشقائق طوفها ويغامها

لمعفر قهد تنازع شلوه
صادفن منها غرة فأصبنا
باتت وأسيل واكف من ديمة
يعلو طريقة متنها متواتر
تجئاتف أصلاً قالصاً متنبذا
وتضيء في وجه الظلام منيرة
حتى إذا اتحسر الظلام وأسفرت
علت تردد في نهاء صعاند
حتى إذا ينست وأسحق حالق
وتوجست رز الأيس قراعا
فغدت كلا الفرجين تحسب أنه
حتى إذا ينس الرماة وأرسلوا
فلحقن واعتكرت لها مدرية
لتؤدهن وأقینت إن لم تذذ
فتقصدت منها كساب فصرجت
فبتلك إذ رقص اللوامع بالضحي
أفضي اللبانة لا أفرط ريبة

غبس كواسب لا يمن طعامها
إن المنايا لا تطيش سهامها
يروى الخمائل دائماً تسجامها
في ليلة كفر النجوم غمامها
بعجوب أنقاء يميل هيامها
كجمانة البحري سل نظامها
بكرت تنزل عن الثرى أزلماها
سبعاً توأمأ كاملاً أيامها
لم يبله إرضاعها وفظامها
عن ظهر غيب والأيس سقامها
مولى المخافة خلفها وأمامها
غضفا دواجن قافلاً أعصامها
كالمهريه حدها وتمامها
أن قد أحم من الحنوف حمامها
بدم وغودر في المكر سخامها
واجتاب أردية السراب إكامها
أو إن يلوم بحاجة لواها⁽⁹⁾

لقد استطاع لبيد في هذه المعلقة على خلاف غيره من الشعراء أن ينقل القارئ من المقطع الغزلي إلى وصف الناقة بهدوء دون أن يشعر بالفجوة التي كانت تعترض سبيله وهو يتابع قراءة القصيدة القديمة.

(9) ديوان لبيد بن ربيعة، دار صادر، بيروت، 1966، ص 168-174.

ونستطيع القول إن الناقة في نص لبيد هي وسيلة لوصول الجائل أو قطعها، فبعد أن صم على قطع علاقته بـ "توار" وجد كل شيء يدعو إلى ركوب ناقته ليضفي بها ضارباً صفحاً عن الماضي وعن حبيبته. وقد صورها في صور ثلاث:

الصورة الأولى: شبه فيها سرعة الناقة في سيرها بسرعة السحابة الحمراء التي أسقطت ماءها، فأصبحت بذلك أخف وأسرع.

الصورة الثانية: صور فيها ناقته بأتان وحشية قد حملت من فحل شديد الغيرة عليها يلزمها أينما ذهبت ويطارد عنها الفحول التي تهاجمها متعرضاً إلى العض والضرب. وبالرغم من المعركة التي دارت بين هذا الفحل والحمر الوحشية، فإن ذلك لم يصرفه عن العناية بالأتان، والحرص عليها، والابتعاد بها عن الأماكن التي تتعرض فيها لملاحقة الحمر الأخرى. وقد زاد تعلقاً بها تمنعها عليه، وهي تجتاز مرحلة الحمل والوجم، وقد كانت من قبل طيعة مما جعله يعتسلي بها ربهوة ليكون في مأمن من مزاحمة الفحول الأخرى ولمراقبة الصيادين. وتظل هذه الأتان وفحلها فوق هذه الربوة طيلة شهور الشتاء يطعمان من نبات رطب حتى إذا حل فصل الصيف وتحركت رياحه الحارة، انطلقا في سرعة الريح، يتجاذبان معاً في عدوهما نحو الماء غباراً كثيفاً كأنه الثوب أو كأنه دخان نار مشتعلة وقد هبت عليها ريح الشمال فزادتها اشتعالاً. ثم ينتقل الشاعر إلى بيان مدى عناية الفحل بأتانه، فهو حريص على أن تظل أمامه، حتى لا تتأخر عنه فيفقداه، وما يزالان كذلك حتى يبلغا النهر الذي يريدان فيقعان على عين ممتلئة بالماء فيشقها فرحين.

الصورة الثالثة: شبه فيها ناقته بالبقرة المسبوعة التي أكل السبع ولدها، وقد كشف لنا في هذه الصورة عن قصة من قصص الصراع الدامية في مواجهة تحديات الطبيعة ومحاولة التغلب عليها. فما كادت هذه البقرة تمضي في طريقها مع القطيع حتى اكتشفت أنها تخلت عن ولدها فعادت لتبحث عنه في كل مكان، ترسل صيحاتها هنا وهناك فتذهب صيحاتها سدى، لأن ولدها قد لقي مصرعه واستحال إلى جثة هامدة ملقاة على الأرض تتجانب أشلاؤه الذئب المدربة على الصيد.

وينتقل الشاعر بعد ذلك إلى تتبع اللحظات التي عاشتها البقرة بعد موت ولدها، وإذا كل لحظة تمثل حلقة في سلسلة العذاب والشعور بالوحشة، فقد كانت ليلة رهيبية تلك التي قضتها البقرة عقب مصرع ولدها، ليلة تعاونت فيها مظاهر الطبيعة إلى إشاعة هذا الجو الحزين. ثم يمضي بعد ذلك إلى تصوير الآلام التي عانتها البقرة من جراء تساقط الأمطار المتلاحقة والباردة على ظهرها مما

اضطرها إلى البحث عن مكان تحتمي فيه من هذا المطر، فلم تجد من سبيل إلا أن تدخل في جوف شجرة تقلصت أغصانها وانكمشت من شدة البرد.

وبعد أن صور الشاعر الناقة في تلك الليلة الرهيبة عاد ليتتبع خطاها، فإذا ما انكشف الظلام لم يزداه طلوع النهار إلا أسى ولوعة، وإذا بخطواتها ميزومة لا تكاد تمشي حتى تعثر فلا تقوى قوائمها على حملها. ثم يستطرد في وصف جزع البقرة التي لم ينقطع حنينها لولدها وهي منهمكة في الجزع، تروح وتجيء في هذا المكان لا تفارقه سبعة أيام لبياليها، ولا يرقأ لها جفن ولا يبدأ لها بال، حتى إذا بنست من اللقاء بولدها جف ضرعها الذي كان ممثلاً لبنا. وما كادت البقرة تنتهي من اليأس من لقاء ولدها حتى باغتيا، وهي في خلوتها صوت خفي لإنسان، فأفزعها هذا الصوت وإن لم تعلم مصدره أو تتبين حقيقته. ثم أدركت بغريزتها أن هذه الوقفة الجامدة لن تنقذها من الخطر الذي يدهمها، فلم تمض لحظات حتى انطلقت في عدو سريع، وعندئذ أطلق الرماة وراءها سهامهم، فلما ذهبت هذه السهام أدراج الرياح ويئس الرماة من أن ينالوها، أطلقوا وراءها كلاب الصيد المسترخية الأذنان الضامرة البطن، ولكن البقرة كانت قد أسرعت إلى الكلاب، فطعنيتها بقرن كالرمح في حدته وطوله، وأيقنت أنها في موقف لا ينفذ فيه التردد أو الخوف، هي إن لم تقتل الكلاب قتلها الصياد وكتابه.

الخلاصة:

توصلنا أثناء تعاملنا مع هذه النصوص إلى ضبط الملاحظات الآتية:

- تولد عن نص طرفه [الظاهر Phéno - texte] عدة نصوص أخرى تعرض فيها أصحابها أيضاً إلى وصف الناقة.
- مما لاشك فيه أن هؤلاء الشعراء قد اطلعوا على نصوص بعضهم وحاولوا النسخ على منوالها بدافع التقليد الإرادي.
- تتناصت هذه النصوص في الموضوع [وصف الناقة] وفي الطريقة [وصف الناقة جاء بعد الوقوف على الديار والبكاء على الطلل].
- يحس القارئ في هذا الانتقال بسلطان التقليد وصرامته.
- يلاحظ أيضاً الاستطرد من وصف الناقة إلى وصف بعض الحيوانات في الصحراء كبقرة الوحش والأتان وحمار الوحش والظليم.
- اشتركت هذه النصوص في الصور الآتية:
 - تشبيه الناقة بالبقرة الوحشية.
 - تشبيهها بحمار الوحش مع أتانه.
 - تشبيهها بالظليم.

وهذه الأوصاف كلها مشتقة من معاني القوة.

• كانت الناقاة في القصيدة القديمة نوعاً من التفرّيج من أسر الخيبة التي انتابت الشاعر عندما وقف على الديار الخاوية، وهي وسيلة سفر للوصول إلى الممدوح، وترمز بصفة عامة إلى الثبات والصمود والمقاومة.

ونشير في الأخير إلى أننا صنفنا هذه النصوص ضمن التناص الطبقي، لأننا لاحظنا أن كل الشعراء أثناء وصفهم للناقاة كانوا يلبون حاجة التقليد المفروض على بنية القصيدة القديمة أكثر من تلبية لحاجة في نفوسهم.

المصادر والمراجع

- 1 - حديث الأربعماء، طه حسين، دار المعارف بمصر، القاهرة، ج/1، 1959، ص 58.
- 2 - ديوان الأعمى، دار صادر، بيروت، ص 127 - 128.
- 3 - ديوان طرفة بن العبد، دار بيروت للطباعة والنشر، 1982، ص 22 - 29.
- 4 - ديوان لبيد بن ربيعة، دار صادر، بيروت، 1966، ص 168 - 174.
- 5 - ديوان النابغة، تحقيق وشرح، كرم البستاني، دار بيروت للطباعة والنشر، 1980، ص 31 - 33.
- 6 - الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تحقيق وشرح، أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، ج/1، 1967، ص 137.
- 7 - طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي، تحقيق محمود شاكر، السفر الأول، دار القاهرة، ص 138.
- 8 - كيف أشرح النص الأدبي؟ توفيق قريرة، قرطاج، 2000، تونس، ط/1، 1996، ص 31.



لمحات

من الاتصال العلمي عند المسلمين

على ضوء إجازة لرواية الحديث من القرن 12 هـ

إعداد: د. محمد إبراهيم حسن محمد (*)

مقدمة:

يقرأ

توثيق النصوص من الأمور التي عنى بها علماء المسلمين عناية شديدة، منذ أن دوت العلوم الإسلامية، وكان لهم في هذا المجال مناهج واضحة المعالم، يدفعهم إلى ذلك حرصهم الشديد على أماتة النقل وصدق الرواية، وقد تجلت في كتبهم المخطوطة التي وصلت إلينا عدة ظواهر تضافرت للحفاظ على النصوص من التحريف والتصحيف والتبديل، ومن ذلك ما نجده في كثير من المخطوطات العربية من قيد أو تدوين للسماعات والقراءات والإجازات بأنواعها، وما نشاهده في الحواشي من تصحيح أو استدراك نقص، وغير ذلك من الوسائل التي اتبعوها لتحقيق النصوص، ونقلها بدقة وأماتة⁽¹⁾.

وقد خلف لنا العرب والمسلمون - خلال القرون السابقة - تراثاً فكرياً ضخماً قد تفتقر لمثله أمم قد تصدرت ركب الحضارة الإنسانية، ويتمثل هذا التراث أكثر ما يتمثل في مئات الآلاف من المخطوطات التي يحتوي بعضها على بيانات توثيقية مهمة تنجسد في السماعات والقراءات والإجازات والمقابلات والتصحيحات، وهذه كلها تعد من المصادر التي لا يستغني عنها الدارس للحركة الثقافية والثروة الفكرية والتراث الإنساني أو المؤرخ لتطور الحياة العلمية لعالمنا الإسلامي.

* جامعة المنيا، كلية الآداب - قسم المكتبات والمعلومات.

(1) عابد سليمان المشويخ، أنماط التوثيق في المخطوط العربي في القرن التاسع الهجري، ص 9.

وتقدم لنا الإجازات التي نجدها في بعض المخطوطات العربية حلقات مترابطة من الرواة الذين عن طريقهم نقلت هذه المصنفات، فكل إجازة تحتوي على أسماء الأشخاص الذين تلقوا هذا الأصل عن سابقيهم حتى نصل إلى مصنف الكتاب، فهي بمثابة شهادات توثيقية لنقل هذه المادة مصنونة مضمونة، محررة مضبوطة كما وضعها مؤلفها⁽²⁾.

مفهوم الإجازة:

هي أن يجيز الشيخ أو المؤلف رواية أحد كتبه، أو كتبه كلها لأحد تلامذته، أو لمجموعة منهم، أو للناس جميعاً، وأركان الإجازة هي: التمجيز، وهو الشيخ أو المؤلف أو من تروى كتبه، والمجاز له، وصيغة أو نغز، وعلى ذلك فالإجازة اصطلاحاً هي: إنن الشيخ في الرواية عنه، إما بلفظه وإما بخطه وقد استحسّن المحدثون الإجازة إذا كان المجيز عالماً والمجاز له من أهل الفن المهرة الحاذقين؛ لأنها توسع وترخيص لمن يتأهل له من أهل العلم لمسيب حاجاتهم إليها، حتى وصفها أحدهم بقوله: الإجازة رأس مال كبير⁽³⁾.

لقد حظيت علوم الحديث الشريف بالحظ الأوفر من الإجازات، ويقول السيوطي في كتابه الإتقان: "شروط جواز إفادة الحديث الأهلية لا الإجازة، وإنما اصطلاح الناس على الإجازة لأنها كالشهادة من الشيخ بالأهلية، ويحرم على الشيخ الإجازة إن علم عدم أهلية المجاز له لإفادة الحديث"⁽⁴⁾. ومع ذلك فلم يكن العمل بالإجازة في رواية الحديث الشريف فقط، وإنما شمل فنونا أخرى كاللغة والنحو والصرف... إلخ.

ومهما يكن من أمر، تتكون الإجازة من خمسة عناصر أساسية هي⁽⁵⁾:

- (1) المجيز: وهو الشيخ العالم بالنغز الذي يجيز فيه، ونجد في كثير من الأحيان إجازة الشيخ للطالب في كتبه الخاصة به، وأحياناً أخرى يجيز للطالب في كتب أخرى لعلماء آخرين.
- (2) المجاز: وهو الكتاب أو الجزء الذي أجزى.
- (3) المجاز له: وهو من أعطاه الشيخ الإجازة والإنن، وغالباً ما يكون أحد تلامذته، أو ممن لهم اهتمام بتخصصه.
- (4) نوع الإجازة: كأن تكون إجازة رواية أو إقراء أو نسخ... إلخ.
- (5) صيغة الإجازة: وهي العبارة الدالة على الإنن. وتورد عادة بصيغتين: صيغة المجيز بأن يقول: "أجزت فلاناً" أو "أجزت لفلان"، وصيغة المجاز له بأن يقول: "أجز لي فلان" أو "أخبرني في إجازة".

(2) المصدر نفسه، ص 10.

(3) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، ص 312.

(4) زاده، ساحقلى، ترتيب العلوم الكتاب مطبوع بجامعة القاهرة رقم 22576، ص 41.

(5) عابد سليمان المشوخي، نفس المرجع السابق، ص 104.

وتنقسم الإجازة على أية حال إلى خمسة أقسام هي⁽⁶⁾:

- (1) إجازة معين في معين لمعين، سواء أكان ما أجز كتاباً واحداً؛ كأجزت كتاب البخاري، أو أكثر من كتاب، كأجزت فلاناً جميع ما اشتمل عليه فهرستي.
 - (2) إجازة معين في معين؛ كأجزت مسموعاتي.
 - (3) إجازة العموم، كأجزت للمسلمين.
 - (4) إجازة المعدوم، كأجزت لمن يولد.
 - (5) إجازة للمجاز؛ كأجزت لك جميع مجازاتي.
- وإضافة إلى ما تقدم نجد بعض الإجازات تحتوي على⁽⁷⁾:
- (1) تاريخ منحها باليوم والشهر والسنة.
 - (2) الشروط الواجب التزام الطالب بها وهي شروط الرواية المتعارف عليها عند أهل العلم.
 - (3) طلب الشيخ المجيز من الطالب الدعاء له.
 - (4) تحديد مكان منح الإجازة.
 - (5) ذكر اسم كاتب الإجازة.

إن الإجازة بدأت عند علماء الحديث طريقاً لتحمله ونقله ثم توسع فيها حتى صارت أنواعاً مختلفة ذات صيغ متنوعة حملت إلينا الطابع التعليمي وكثيراً من الإشارات والمحات من سلاسل الرواية وثقافة الرواة والعلماء، وهي - قبل ذلك كله - تعد أحد أنماط التوثيق الرئيسية في المخطوط العربي.

وبناء على ذلك نعرض فيما لإحدى المخطوطات⁽⁸⁾ التي تنطوي على إجازة لرواية الحديث للعلامة محمد بن يوسف المعروف بمفتي زادة⁽⁹⁾؛ بهدف الوقوف على مظاهر الاتصال العلمي عند المسلمين من واقع هذه الإجازة، واستباط ضوابط هذا النظام الذي حفظ نصوص التراث العربي

⁽⁶⁾ المصدر نفسه. ص ص 112 - 116.

⁽⁷⁾ النباهوني، محمد أعلى بن علي محمد. موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية؛ المعروف بكشاف اصطلاحات الفنون. مج 1، ص 208.

⁽⁸⁾ يوسف زادة، أوراق في الإسناد. مخطوط المكتبة المركزية بجامعة القاهرة رقم 21522.

⁽⁹⁾ هو عبد الله حلمي بن محمد بن يوسف بن عبد المنان الرومي الخفي المقرئ المحدث المعروف بيوسف زادة شيخ القراءة. ولد بأماصية سنة 1085 هـ، وتوفي سنة 1167 هـ. له من التصانيف الاتلاف في وجود الاختلاف في القراءة، وحنفة الطلبة في بيان مدلت طرف الطيبة، وحاشية على أنوار التبريل للبيضاوي، وحاشية على شرح قره داود في المنطق، وحاشية على عقائد النفس في مجلد كبير، وحاشية على الخيالي، وروضة الواعظين، وزهرة الحياة الدنيا في القراءة، وعبارة الملك النعم شرح جامع الصحيح لسلم ثلاث مجلدات، وقافية نامة في شرح لغات العربية بلسان الفارسية، والكلام السني المصفي في مولد المصطفى، ونجاح القاري شرح جامع الصحيح للبخاري في عشرين مجلداً (في: هدية المعارف/إسماعيل البغدادي. ص 251).

الإسلامي حتى وصلتنا دون تحريف أو تخريف أو تصحيف.

نصر الإجازة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنبت دوحة العلم في صدور العلماء، وجعل ثمارها أحكام أنوار الشريعة الغرّاء، والصلوة⁽¹⁰⁾ والسلام على رسولنا الذي ورثهم وإلى سائر الأنبياء شبههم⁽¹¹⁾ وعلى آله وصحبه مع الذين اتبعوهم ونهجوا مناهجهم وسلوكوا سبلهم.

وبعد فيقول الفقيه إلى الله الغني محمد بن يوسف العريف بمفتي زاده أحسن الله إليه بالحسنى والزيادة: إن العلم أنفس ما صرفت فيه نفائس الأعمار، وركبت في تحصيله البراري والفقار. قال الله تعالى: ﴿فلما جاوزا قال لفتية⁽¹²⁾ أتنا دعاءنا لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا⁽¹³⁾﴾ إلى قوله تعالى: ﴿قال له موسى هل أتبعك على أن تعلمن مما علمت رشدا⁽¹⁴⁾﴾ وقال تعالى: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون⁽¹⁵⁾﴾ وقال تعالى: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء⁽¹⁶⁾﴾. وقال رسول الله ﷺ: ﴿إن الملكة⁽¹⁷⁾ لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاء بما يصنع، وإن العالم يستغفر له من في السموات ومن في الأرض حتى الحيتان في الماء⁽¹⁸⁾﴾. والأدلة الثقلية والعقلية في هذا الباب كثيرة.

وقد خصت هذه الأمة ببقاء الإسناد⁽¹⁹⁾، وهو من الدين، ولولاه لقال من شاء ما شاء⁽²⁰⁾.

(10) الصلوة: الصلاة.

(11) شبههم: مثلهم.

(12) لفتية: لغناء.

(13) الآية الكريمة رقم: 62، من سورة الكهف.

(14) الآية الكريمة رقم: 66، من سورة الكهف.

(15) الآية الكريمة رقم: 9، من سورة الزمر، ومماها: ﴿من هو فانت إباء الليل ساجداً وقائماً يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قل هل يستوي الذين يعملون والذين لا يعملون إنما يتذكر أولو الألباب﴾.

(16) الآية الكريمة رقم: 28، من سورة فاطر، ومماها: ﴿ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور﴾.

(17) الملكة: الملكة.

(18) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب العلم برقم (3641) ومماها: ﴿من سلك طرقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً من الجنة، وأن الملكة لتضع أجنحتها رضاء لطالب العلم، أن العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض والحياتان في حواف الماء وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظ وافر﴾ (في: سنن أبي داود/أبو داود. مرجع: ص 317).

(19) الإسناد هو رفع الحديث إلى قائله، والسند هو الطريق الموصلة إلى المن أي، الرجال الرواة الموصلين إليه، والمسند (بفتح السين) هو الحديث الذي اتصل بسنده من أوله إلى منتهاه، ولو كان موقوفاً، وقيل: هو ما أضيف إلى النبي ﷺ، قولاً، أو فعلاً، متصلاً أو مستقطعاً، ويُطلق أيضاً إلى الكتاب الذي حُجج فيه مرويات واحد من الصحابة أو أكثر كمسند الإمام أحمد بن حنبل رضي

وإن ممن صرف مدة طويلة من عمره في تحصيل العلوم الأدبية والفنون العقلية والنقلية، العالم الفاضل والسنحرير الكامل المتصير في العلوم والمعتيق في الفهوم، السيد عمر بن حمزة الحزبرتي⁽²¹⁾، وفقه الله تعالى الملك المتعالى وأعلاه مراقي مرضياته الأولوية والأخروية إلى أن يستقر في أسنى المعالي. وقد كان خضاراً⁽²²⁾ مجلس هذا الأدنى⁽²³⁾ ونال منه النصيب الأدنى، فأتست منه الرشيد الرشيد، أفاض الله تعالى عليه المزيد، ثم طلب مني الإجازة؛ لأنه أوفى مدة الأخذ بحسب العادة، وأتم ما يغوز مأخذه من كتب الفنون، ظناً منه أنني أهل لما هنالك، فحسنت ظنه، فأجزت له بأن يروى ما يسوغ⁽²⁴⁾ لي وعني روايته من جميع العلوم؛ نظرية وعملية؛ عقلية ونقلية؛ حديثاً وتفسيراً؛ أصولاً وفروعاً على أنه الألمي⁽²⁵⁾ المعمي⁽²⁶⁾ اللوذعي⁽²⁷⁾ الفريد مالك أزمة المنطوق والمفهوم [...] [يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور]، جعله الله تعالى شمساً دائماً.

وأنسى قد أخذت العلوم الشرعية والفنون الأدبية والعقلية عن الأئمة الفحول، وركبت في تحصيلها على متن المشاق والمحن، وحضرت مجالس دروسهم، وأجاز لي ثلث⁽²⁸⁾ منهم كل على الاستقلال، منهم الشيخ العالم العامل والفاضل الكامل المكمل السيد محمد الخادمي⁽²⁹⁾ الآخذ عن أبيه الشيخ الفاضل الكامل مصطفى الخادمي عن محمد بن أحمد الطرسوسي عن محمد بن علي الكامل عن خير الدين الديلمي عن أحمد بن محمد بن عبد العال عن والده عن شيخ الإسلام زكريا الأنصاري عن ابن حجر الصقلاني عن برهان الدين عن العلامة ابن شحنة عن سراج الدين الدبيري عن أبي الوقت عبد الأول أبي الحسن عبد الرحمن الذواودي عن عبد الله السرخسي عن

الله عنه، وأئستد (بكر الترن) هو من يروي الحديث بإسناده. (في: المهذب في مصطلح الحديث/منشأوي عثمان عبود. ص 111).

(20) جاء الحديث في صحيح مسلم 14/1 عن محمد بن سيرين، قال: [إن هذا العلم دين. فانظروا عمن تأخذون دينكم]، وقال عبد الله بن المبارك: "الإسناد عندي من الدين، لولا الأستاذ لقال من شاء ما شاء"، وقال أيضاً: [بيننا وبين القوم القوائم؛ يعني الإسناد]. وجاء الحديث في صحيح الترمذي 438/9 (في: الغاندي في حلاوة الأسانيد/السيرطي. ص 1140).

(21) يقصد الطالب المحاز له.

(22) صيغة مبالغة من حضر على وزن فَعَالٍ ويقصد من المداومين على الحضور.

(23) يقصد المحيز وهو محمد بن يوسف؛ مفتي زاده.

(24) ما يسوغ لي: ما طاب لي وهو.

(25) الألمي: الذكي المتوقد الذهن الصادق القراصة.

(26) اللوذعي: المتوقد الذهن.

(27) المعمي: الذي لا يقول لكل أحد غالب أنا معك.

(28) يقصد ثلاثة رواة وهم: السيد محمد الخادمي، وأحمد بن محمد القازاربادي، والمحازم أحمد بن عبد الرحمن بن عبد الله.

(29) هو أحمد بن مصطفى بن عثمان الخادمي الرومي الحنفي، كان يدرس بمخادم، وتوفي في حدود سنة 1165 هـ، وصنف حاشية على مرآة الأصول. (في: معجم المؤلفين/عمر رضا كحالة. مج2، ص 178).

محمد بن يوسف الفربري عن محمد بن إسماعيل⁽³⁰⁾ البخاري والآخذ أيضاً عن الأستاذ العلامة الحبر السبحر الفهامة عمدة المدققين أسوة المحققين أحمد بن محمد القازابادي⁽³¹⁾ الذي تشرّفنا أيضاً بالأخذ بالذات منه عن محمد التفسيري عن الكوراني وهو تلميذ الجزري تلميذ أحمد المبخل تلميذ ميرزاجان الشيرازي تلميذ خواجه جمال الدين الشيرازي تلميذ المحقق الدواني تلميذ محبي الدين الكوشكنادي تلميذ المحقق الشريف الجرجاني تلميذ مبادكشاه تلميذ المحقق الرازي تلميذ العلامة الشيرازي تلميذ الكاتب القزويني تلميذ فخر الدين الرازي تلميذ حجة الإسلام الغزالي تلميذ إمام الحرمين تلميذ والده تلميذ أبي الطيب تلميذ محمد بن سليمان الصغلوكي تلميذ إبراهيم المروزي تلميذ أبي العباس تلميذ أبي القاسم عثمان أبي إبراهيم إسماعيل تلميذ الإمام أبي عبد الله بن إدريس الشافعي تلميذ الإمام محمد بن حسن الشيباني تلميذ إمام الأئمة سراج الأمة أبي حنيفة السنعمان رضي الله عنهم تلميذ حماد تلميذ إبراهيم النخعي تلميذ علقمة وأبي عبد الرحمن الأسود بن زيد وأبي عبد الرحمن عبد الله بن حبيب، والأولان أخذوا عن عبد الله بن مسعود، والثالث عن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه وعلى آله وأصحابه أجمعين.

ومنهم السيد الحازم أحمد بن عبد الرحمن بن عبد الله الآخذ عن أبيه وعن محمد الفاضل المعروف بساجقلي زاده بسندهما الواصل إلى المحقق السعد التفتازاني.

وقل من الأخوان ما قدرت، فإن أقل ضررهم استراقتهم وقتك الذي هو رأس مال بضاعتك؛ فإتبه لن يعطى لك أعز منه، تنال به كل عز وشرف لا غاية له ولا نهاية، ولو أضيع ذرة منه لفات بلا خلف؛ بل لو جمع الملوك كلها وصرقوا خزائنها وبذلوا جهودهم مع عساكرهم لا يقدر أن يعيدوا تلك الذرة، فلا تضع مثل هذا الوقت العزيز بالصرف إلى الميولات الفاسدة والهوى الشيطانية، ولا تجعل نفسك منكوساً في مهاوي هذا الرجس والزور بحب رأس خطيئة، واطلب العز في خدمة مولاك، ولا تطلب عز الدنيا وأهلها وإلا فلا تحصّل شيئاً من الدنيا بل لا تنفك عن الاستقرار إلى كل أحد والذل في مدة عمرك، وتوكل على بارئك في أمر دنياك مستغنياً عما سواه، فسيرك الله ويجعل كل عبد عبيدك في الحديث القدسي: [يا دنياي أخدمني من خدمني، وأتعبني من خدمك]⁽³²⁾، وهذا من المجرّبات المشاهدة، وقد قال ﷺ: [اعمل لدنياك بقدر بقائك فيها، واعمل لله

⁽³⁰⁾ هو إمام المحدثين، وشيخ الحفاظ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، ابن المغيرة الجعفي البخاري المولود ببخارى سنة 194 هـ.

⁽³¹⁾ هو أحمد بن محمد بن إسحاق القازابادي أبو النافع الرومي الحنفي التولي معزولاً عن قضاء مكة في الأستانة سنة 11963 هـ، ومن تصانيفه: تنوير البصائر بأنوار التعرّيل وتوفير السرائر بأسرار التأويل وهو حاشية على تفسير البيضاوي، وحاشية على إثبات الواجب، وحاشية الأصول وحاشية الفصول على المقدمات الأربع، وحاشية على تفسير الفاتحة للبيضاوي، ورسالة حق الصوفية، وشرح آداب البركوي، وشرح الفرية، ونتائج الأنظار ومحصل الأبحاث في شرح الفرائد السننية، وشرح التوبة خضر بلك. (في: هدية العارفين/إسماعيل البغدادي. ص 94).

⁽³²⁾ ورد عن النبي ﷺ قال: [أوحى الله إلي الدنيا أن أخدمني من خدمني، وأتعبني من خدمك]. (في: تاريخ الإسلام/الذهبي. ص 2192).

بقدر حاجتك إليه، واعمل للنار بقدر صبرك عليها⁽³³⁾.

وفي الحديث كفاية لأهل النصيحة، بل قيل: إنه زبدة علوم الأولين والآخين ونتيجة غاية حكم الأنبياء والمرسلين، وعش ما شئت فإنك ميت، وأحبب من شئت فباتك مفارق، واعمل ما شئت فباتك مجزي به، فلا تجعل الصالحات الباقيات فداءً فانيات، ولا تكن من الذين استبدلوا الذي هو أنسى بالذي هو خير؛ لأن ذلك كله لا يعدل عند الله جناح بعوضة، وتأمل قوله تعالى: ﴿ما عندكم ينفذ وما عند الله باق﴾⁽³⁴⁾ مخالفاً نفسك في السعي لحطام الدنيا باكتساب ما يونسك⁽³⁵⁾ في قبرك، ويوصلك إلى الرفاق مع المنعم عليها مخالفاً لجمهور من تبع هواه من أهل الدنيا والصحة معهم، وإيساك وميولاتهم من الزخارف⁽³⁶⁾ والزهرات، فهل يسلم من يشاركهم، فإنه لا خير من نجويهم⁽³⁷⁾، وهل يقتر النبيب⁽³⁸⁾ بغروهم، وكان أيديهم يد مائة وعارية، وعز الدنيا ذل وذلها عز ونعمها نقم ونقمها نعم، ودار بلاء وفناء أولها ضعف وفتور وآخرها موت وقبور منحها مع المحن محرم وسرورها مع الحزن توأم، وكن مع الخلق على حسن معاشرة بالمرحمة والحلم والستودد والشفقة وعفو من ظلم وأساء وإحسانه والتواضع والرفق واللينة وكظم الغيظ ودفع الغضب ما قدرت.

وتأمل قوله تعالى لحبيبه ﷺ: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا﴾⁽³⁹⁾ الآية، كيف أثناه بلينته لهم، وكيف جعل سببه من آثار رحمته، وكيف أشار إلى سبب الجمع عليه وعدم التفرق لديه، وأقضى حاجاتهم ما دام في وسعك بالمال والنفس والروح. وقد قال رسول الله ﷺ: [أفضل الأعمال بعد الإيمان بالله التوؤد إلى الناس]⁽⁴⁰⁾ ويكفي في هذا الباب حديث جامع الصغير: [أفضل الفضائل أن تصل من قطعك، وتعطي من حرمك، وتصفح عمن ظلمك] وفي رواية: [وتحسن إلى من أساء إليك]⁽⁴¹⁾. لكن صحبتك مع الصالحين سيما فقرائهم، وتكثير قضاء حاجاتهم.

⁽³³⁾ ورد عن النبي ﷺ أنه قال: [اعمل لذيالك بقدر مقامك فيها، واعمل لآخرتك بقدر مقامك فيها، واعمل لله بقدر حاجتك إليه، واعمل للنار بقدر صبرك عليها] (في: الكشكول/النهاية العاملي. 339).

⁽³⁴⁾ الآية الكريمة رقم: 90، من سورة النحل، وتامها: ﴿ما عندكم ينفذ وما عند الله باق ولحزبين الذين صرفوا آخورهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾.

⁽³⁵⁾ يونسك: أي بلاطك بزبل وحشنتك.

⁽³⁶⁾ الزخارف: حسن القول لتزيين الكذب.

⁽³⁷⁾ نجويهم: نجواهم.

⁽³⁸⁾ النبيب: ذو اللب وأب كل شيء خالعه والمقصود ذو العقل.

⁽³⁹⁾ الآية الكريمة رقم: 159، من سورة آل عمران، وتامها: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾.

⁽⁴⁰⁾ ورد الحديث في شعب الإيمان برقم (61)، وتامه: [أرأس العقل بعد الإيمان بالله التوؤد إلى الناس].

⁽⁴¹⁾ ورد الحديث في شعب الإيمان برقم (57)، وتامه: [ألا أدلكم على أكرم أخلاق الدنيا والآخرة أن تعفو عمن ظلمك وتصل من قطعك وتعطي من حرمك].

واعلم أن الحكمة الكبرى والغاية القصوى من تخمير⁽⁴²⁾ طين آدم مقصور على العبادة والاتفاق على أفضلها من الفضائل هو تلاوة القرآن سيما في الصلاة خصوصاً في التهجد، والأفضل من القرآن ما يتعلق بذكر الله تعالى لأنه على قدر مذكوره، واجتهد كل اجتهاد على دوام بدوام الحضور بالله نفساً نفساً كي تصل إلى لقاء الله عزّ وعلا، وهو أقصى المقاصد، وأسنَى المعالي [...]:، تسليمياً كثيراً.

هذا الذي تضمنته هذه الأوراق في الإسناد؛ إسنادي الذي هو في مصداق حديث تضمنه صحيح الترمذي وغيره، وهو الإسناد في الدين، وأنا الفقير سيد محمد مفتي زاده.

التعليق على الإجازة:

تُسَهَّل الإجازة – كغالبية الإجازات – بالبسلة والحمد لله والثناء عليه بما هو أهله، والصلاة والتسليم على النبي المصطفى وعلى آله وصحبه، ثم ذكر خطبة طويلة عن العلم وقيّمته وفضل من طلبه وسلك السبل الموصلة إليه؛ مستشهداً في ذلك بعدد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة.

وبعد ذلك يشرع مؤلف المخطوطة هو الشيخ المجيز بالتقديم إلى الموضوع الذي يمثل محور المخطوط بحديث نسوي شريف يرتبط به ارتباطاً وثيقاً، وهو حديث شريف يوضح قيمة الإسناد (توثيق التأليف) وأهميته، فلقد كرّم الله المسلمين وشرفهم وفضلهم بالإسناد، وليس لأحد من الأمم قديمها وحديثها، إسناد موصول، إنما هو صحف في أيديهم، وقد خلطوا بكتبهم أخبارهم، فليس عندهم تمييز بين ما نزل من التوراة والإنجيل، وبين ما ألحقوه بكتبهم، من الأخبار التي اتخذوها من غير السقاة، وهذه الأمة الشريفة تنقل الحديث عن الثقة المعروف في زمانه بالصدق والأمانة عن مثله، حتى تتناهى أخبارهم، ثم يبحثون أشد البحث حتى يعرفوا الأحفظ فالأحفظ، والأضبط فالأضبط، والأطول مجالسه لمن فوته، ممن كان أقصر. ثم يكتبون الحديث من عشرين وجهاً وأكثر حتى يهذبوه من الغلط والذلل، ويضبطوا حروفه، ويعدوه عدّاً، فهذا من فضل الله على هذه الأمة⁽⁴³⁾.

ويتوافر في الإجازة التي بين أيدينا عناصر الإجازة الخمسة مكتملة على النحو التالي:

- 1 – المجيز: وهو الشيخ محمد بن يوسف المعروف بمفتي زاده.
- 2 – المُجَاز: وهو كل ما رواه الشيخ مفتي زاده من جميع العلوم نظرية وعملية؛ عقلية ونقلية؛ حديثاً وتفسيراً؛ أصولاً وفروعاً.
- 3 – المُجَاز له: السيد عمر بن حمزة الخريزبرتي.
- 4 – نوع الإجازة: إجازة رواية لمعين في غير معين.
- 5 – صيغة الإجازة: أجزت له (السيد عمر بن حمزة الخريزبرتي).

(42) حمر الشيء: أي جعل الخمر فيه، والمراد نفع الروح في آدم خلقه.

(43) السيوطي، الغاندي في حلالة الأسانيد. ص ٢٠.

ويتضح من تحليل الإجازة أنها تمت بناءً على طلب من المجاز له؛ السيد عمر الخربرتي ربما لسبب أو أكثر من الأسباب التالية:

- 1 - تعد الإجازة وسيلة مهمة لضمان صحة المؤلفات العلمية وصحة نسبتها إلى مؤلفيها، والدافع الأول للإجازة هو الخوف من أن يوصم الطالب بالتزوير (44).
- 2 - حرص الطالب على الإجازة؛ لينال علماً موثقاً لأنك في نسبه إلى مؤلفه، وليثبت انتماءه إلى الإمام، ومن ثم يثق الناس في تحصيله وعلمه.
- 3 - كراهية المسلمين أن يأخذ الإنسان علمه بلا إجازة ولا جلوس إلى شيخه، فلم يتقوا فيمن تلقى العلم عن الصحف والكتب مباشرة، وسما ذلك تصحيفاً (45).
- 4 - رغبة الطالب في التفاخر بالإجازة (46).

ويشير الشيخ المجيز وهو مؤلف المخطوط إلى أنه أخذ العلوم الشرعية والفنون الأدبية والعقلية عن الأئمة الفحول، وأن ما حصله منها جاء بعد جهد مضى انتهى بإجازة ثلاثة من هؤلاء الأئمة له بالرواية، كل على حدة، وهؤلاء الأئمة الثلاثة هم: السيد محمد الخادمي، والسيد أحمد بن محمد القازبادي، والسيد عبد الرحمن بن عبد الله، وقد تتبع المجيز سلسلة سند ما أجزى له من خلال الأئمة الثلاثة، حيث يبدأ سلسلة الإسناد الأولى بذكر المجيز الأول وهو السيد محمد الخادمي، ثم يذكر ثمانية عشر من رواة الحديث حيث يقف عند عمدة المحققين السيد أحمد بن محمد القازبادي، وهو يمثل بداية السلسلة الثانية للإسناد حيث يذكر ثلاثة وثلاثين من الأسانيد وصولاً إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

وأما السلسلة الثالثة للإسناد فتبدأ بالمجيز الثالث وهو السيد أحمد بن عبد الرحمن بن عبد الله، ويكتفي فيها الشيخ محمد بن يوسف بذكر ثلاثة من أسماء رواة الحديث هم: عبد الرحمن بن عبد الله، ومحمد الفاضل المعروف بساجقلي زاده، والسعد التفتازاني معللاً ذلك بحرصه على وقت المجاز له. ولم يكن اختصار الأسانيد في هذه الإجازة الشيء الجديد، فقد نهج هذا الأسلوب عدد من المؤلفين القدامى؛ لأنهم كانوا يعتبرون ذلك سبباً رئيسياً في ضخامة أحكام الكتب التي يصفونها، وخاصة أن هذه الأسانيد تطول في حالة الاستشهاد بمصادر مضى على تأليفها فترة زمنية طويلة (47)، إلا أن هذا الاختصار كان يعتمد بالضرورة على مصادر صح النقل منها ثقة في روايتها.

إن من أبسط مظاهر التمسك بالقيم العلمية الإشارة إلى الجهود السابقة في أي موضوع، ومن المسلم به نظرياً أن تعرف مثل هذه الإشارات بالباحثين الذين كانت لأرائهم وأفكارهم ومناهجهم

(44) قاسم السامرائي. الإجازات وتطورها التاريخي. ص 281.

(45) السيوطي. الزهر في علوم اللغة وأنواعها. ص 353.

(46) عبد الله فياض. الإجازات العلمية عند المسلمين. ص 42.

(47) ناصر محمد عبد الرحمن رمضان. الاتصال العلمي في التراث الإسلامي من صدر الإسلام حتى نهاية العصر العباسي. ص 215.

وأسابيهم أثر لا ينكر على الأعمال الجديدة⁽⁴⁸⁾، وانطلاقاً من هذا المبدأ حرص المؤلفون المسلمون منذ القرون الأولى للدعوة على ذكر المصادر التي يستشهدون بها، ويتجلى ذلك بوضوح في الإجازة التي بين أيدينا حيث تشتمل على أكثر من خمسين اسماً من رواة الحديث رغبة من الشيخ المجيز في إثبات صحة نسبة العلم الذي آل إليه إلى سيدنا محمد ﷺ.

ويلاحظ أن الشيخ المجيز يمدح الطالب المجاز له حيث يصفه بأنه العالم الفاضل والنحرير الكامل المتبحر في العلوم والمتيقن في الفهوم، وأنه صرف مدة طويلة من عمره في تحصيل العلوم الأدبية الفنون العقلية والنقلية، ومن ناحية أخرى تجده يستيق أسماء بعض الأسانيد بألقاب تعكس تقديره لدورهم في نقل العلوم وحفظها، ومنها: الشيخ العالم العامل والفاضل الكامل المكمل، وشيخ الإسلام، والأستاذ العلامة الحبر البحر الفهامة عمدة المدققين أسوة المحققين... الخ. كما يلاحظ أيضاً تنوع أسلوب المجيز في ذكر العلاقة التي تربط سلسلة الأسانيد، فهو تارة يستخدم كلمة عن، وتارة يستخدم كلمة تلميذ.

وأما بقية المخطوط فهي عبارة عن عدد من الحكم والمواعظ والرفائق تهدف في جملتها إلى الحث على تقدير قيمة الوقت، وحسن التوكل على الله دون غيره، وفعل الخيرات واجتناب الموبقات، وبيان فضائل الأعمال الدينية والدنيوية.

ويختم المؤلف مخطوطه — بعد الصلاة والسلام على أشرف الخلق سيدنا محمد ﷺ — بعبارة "هذا السدي تضمنته هذه الأوراق في الإسناد؛ إسنادي الذي هو في مصداق حديث تضمنه صحيح الترمذي وغيره وهو الإسناد في الدين، ومن الملاحظ أن هذا الحديث أشار المؤلف إليه مرتين الأولى في صدارة حديثه عن الأسانيد التي تلقى عنهم علومه، والأخرى في نهاية مؤلفه" وينطوي ذيل المخطوط على ختم بيضاوي مزخرف ولكنه غير واضح، ذكر فيه [... شرف نور محمد]، ويرجح أن يكون هذا الختم هو ختم إجازة الشيخ المجيز؛ مفتي زاده.

المراجع:

- 1 — الاتصال العلمي في التراث الإسلامي من صدر الإسلام حتى نهاية العصر العباسي، القاهرة، دار غريب للطباعة 1994.
- 2 — الإجازات العلمية عند المسلمين: عبد الله قياض، بغداد، مطبعة الإرشاد، 1967.
- 3 — الإجازات وتطورها التاريخي: قاسم السامرلي، عالم الكتب، مج 2 ع2، أغسطس 1981.
- 4 — أنماط التوثيق في المخطوط العربي في القرن التاسع الهجري: عابد سليمان المشوخي، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، 1994، السلسلة الثانية: 20.
- 5 — أوراق في الإسناد: مفتي زاده، مخطوط المكتبة المركزية، جامعة القاهرة رقم (21522).

⁽⁴⁸⁾ حشمت قاسم. كشافات الاستشهاد المرجعي وإمكاناتها الاسترجاعية. ص 116.

- 6 - ترتيب العلوم: زاده ساجقلى، مخطوط الكتب المركزية، جامعة القاهرة رقم (22576).
- 7 - الجامع الصحيح: جمع محمد بن عيسى الترمذي، تح أحمد محمد شاكر، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- 8 - سنن أبي داود: جمع أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تح محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية.
- 9 - الفانيد في حلاوة الأسانيد: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، تح مرزوق علي ليراهيم، القاهرة، دار الرسالة، 2004.
- 10 - كتابات الاستشهاد المرجعي وإمكاناتها الاسترجاعية في دراسات في علم المعلومات، القاهرة، مكتبة غريب، 1984.
- 11 - كتابات اصطلاحات الفنون: محمد؟ بن علي محمد، ويعرف الكتاب بموسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، بيروت، ط مكتبة لبنان.
- 12 - الكفاية في علم الرواية: الخطيب البغدادي، المدينة المنورة، المكتبة العلمية.
- 13 - المزهري في علوم اللغة وأنواعها: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر محمد السيوطي، تح محمد أحمد جاد المولى وآخرين، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1942.
- 14 - معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، تراجم مصطفى الكتب العربية، بيروت، دار أحياء التراث العربي، 1977.
- 15 - المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، القاهرة، 1985.
- 16 - المهذب في مصطلح الحديث، عثمان عبود منشاوي، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1994.
- 17 - موقع، غسلام أون <http://WWW.Islamonline.Net>.
- 18 - موقع الوراق <http://WWW.Alwapaq.Com>.
- 19 - هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، بيروت، مكتبة المثني، 1955.



ذكر العلماء نوعاً من التناصب سموه "التصريع" ويقع في الشعر، وإذا كان السجع اتفاق الكلمتين في الحرف الخير فالـتصريع: "جعل العروض مَقْفَاةً تَقْفِيَةً الضَّرْبِ"⁽⁶⁾.

ويمثل الصدر والعجز في هذه الحال مصراعين نقصيدة ما تشبيهاً بمصراعي الباب.

ويكون التصريع في أول القصيدة، حيث يندئ به الشاعر وقد يُصَرِّعُ "في غير الابتداء وذلك إذا خَرَجَ من قِصَّةٍ إلى قِصَّةٍ أو من وَصْفِ شيءٍ إلى وَصْفِ شيءٍ آخَرَ فَيَأْتِي حينئذٍ بالتصريع إخباراً بذلك وتبنيهاً عَلَيْهِ"⁽⁷⁾. قال "أمرؤ القيس" (من الطويل)

أَلَا أَيُّهَا السَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا تَجَلِي بِصُنْحٍ وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلِ

(ألا تجل)، (بأمتل) عروض وضرب تساوي في القافية (مفاعن) وأما التشطير فإن تخالف العروض والضرب في التقفية نحو قول أبي تمام (من البسيط):

تَدْبِيرٌ مُعْتَصِمٌ بِإِلَهِ مُنْتَقِمٌ اللَّهُ مُرْتَقِبٌ فِى اللَّهِ مُرْتَقِبٌ

فميز الشاعر بين الشطرين بقافيتين تختلفان في الروي⁽⁸⁾.

غير أن التجزئة تخالف هذا وذاك. حيث يقسم البيت الواحد إلى أجزاء عروضية وتكون تقفية الأجزاء جزءاً بجزء على أن يرد الجزء الأول من البيت مخالفاً لرويه ويرد الجزء الثاني موافقاً له نحو قول الشاعر: (من الرمل)

هَنْدِيَةٌ لِحَظَاتِهَا، حَظِيَّةٌ خَطَرَاتِهَا، ذَارِيَةٌ نَفَحَاتِهَا⁽⁹⁾.

1. السجع المرصع:

1/ المرصع لغة: الرصع بتسكين العين شدة الطعن. وأما الرصع بفتحها فيطلق على الزرع الفاسد بعد اصفراره. ويعني التصريع التركيب ورصع التاج بالجواهر إذا نظمت فيه وضم بعضها إلى بعض. ويُرصَعُ السيف بالرصاص وهذا الجمع واحده رصيعة وتفيد الحلقة المستديرة⁽¹⁰⁾.

1/ ب المرصع اصطلاحاً: بعد السجع المرصع تتأسبأ بين ألفاظ الفصلين في الوزن الصرفي

(6) الهانوي الكشاف، مادة (ص ر ع)، ينظر قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص 86.

(7) ابن رشيق، العلمة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد لبنان، ط 5. 1981 ج 1، ص 174،

ينظر ابن سنان الخفاجي سر الفصاحة، ص 188.

(8) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ج 6، ص 111، صفى الدين الحلبي، شرح الكافية البدعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع

تحقيق نسيب نشاري، دمشق 1983، ص 189.

(9) ابن أبي الإصبع، تحرير البحر في صناعة الشعر والنثر وبيان إحصاز القرآن، تقدم وشعيق حنفي محمد شرف، القاهرة 1995 ج 2

، ص 299، وينظر صفى الدين الحلبي، شرح الكافية ص 193.

(10) ينظر الخليل، العين، ج 1، ص 301، وابن منظور، لسان العرب المحيط، وإعداد وتصنيف يوسف الخياط، دار لسان العرب (د).

ت، مادة (ر ص ع).

والحرف الأخير⁽¹¹⁾، نحو قول أبي البصير: "حَتَّى عَاذَ تَعْرِيبُكَ تَصْرِيحًا، وَتَمْرِيضُكَ تَصْحِيحًا".

تعريضك - تمريضك ← تفعليلك مع اختلاف في الفاء.

تصريحاً - تصحيحاً ← تفعيلاً مع اختلاف في عين الكلمتين.

ففي القول جمع بين ألفاظ أربعة تضادت كل اثنتين معنى.

تعريض # تصريح

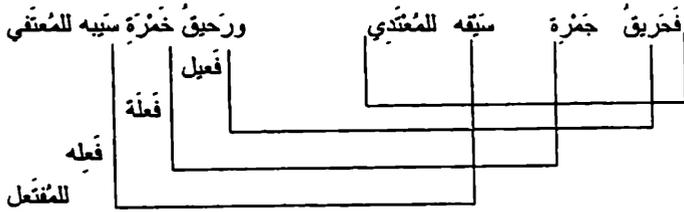
تمريض # تصحيح

وانتقلت جميعاً في وزن واحد (تفعيل) مع إضافة اللفظين الأولين في القول إلى كاف المخاطب. وبذلك انسجم اللفظان مع تواطؤ في الحرف الأخير، (ض، ك) وانتقلت السجعتان (تصريحاً، تصحيحاً) في الصامت الأخير والمدح (ح + ا).

وقُسمَ السجع المرصع إلى قسمين:

1 - أن تكون جميع ألفاظ الفصل الأول متفقة اتفاقاً تاماً مع ما يقابلها من ألفاظ الفصل الثاني في الوزن والقافية⁽¹²⁾. ومن أمثلة وروده في الشعر قول ابن النبية المصري⁽¹³⁾ (من الكامل)

فَحْرِيقُ جَمْرَةٍ سَيِّفِهِ لِلْمُعْتَدِي وَرَحِيْقُ خُمْرَةٍ سَيِّبِهِ لِلْمُعْتَفِي



وقد جمعت ألفاظ الصدر والعجز بين المساواة في الوزن الصرفي والحرف الأخير.

— أن يرد بعض الألفاظ في الفصل الأول مخالفاً لما يقابله من ألفاظ الفصل الثاني. نحو ما ذكره ابن نباتة في أول خطبته: "الْحَمْدُ لِلَّهِ عَاقِدِ أَرْبَعَةِ الْأُمُورِ بِعِزَّتِهِ وَأَمْرِهِ وَحَاصِدِ أُمَّةِ الْغُرُورِ بِقَوَاصِمِ مَكْرِهِ. وَمُؤَقِّعِ عَيْبِهِ لِمَعَانِمِ ذِكْرِهِ وَمُحَقِّقِ مَوَاعِيدهِ بِلَوَائِمِ شُكْرِهِ"⁽¹⁴⁾.

(11) أبو ملال العسكري، الصناعيين، ج 2، ص 269، وابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة ص 190.

(12) صفى الدين الحلبي، شرح الكافية، ص 190.

(13) ابن النبية المصري كمال الدين علي بن محمد بن الحسن الشاعر، ولد بمصر 560 هجري. ومدح الأيوبيين.

(14) ابن الأثير، المثل السائر، ج 1 ص 397، 398.

2. السجع المطرف:

1/2 - المطرف لغة: الطرف بتسكين العين تحريك الجفون في النظر. ويستعمل هذا اللفظ مفرداً فلا يثنى ولا يجمع لأنه م. - . وتصاب العين بالطرفة بسبب البكاء والحزن. وطرف الشيء منتهاه⁽¹⁵⁾، وتسمى الأصابع أطرافاً بالجمع فلا يفرد هذا الاسم إلا إذا أضيفت إلى الإصبع نحو: أشار بطرف إصبعه. والطرف العتيق من الخيل⁽¹⁶⁾.

2/ب - المطرف اصطلاحاً: يسمى سجعاً مطرفاً لاتفاق الكلمتين الأخيرتين من الفصلين في الحرف الأخير، واختلافهما في الوزن⁽¹⁷⁾ نحو قوله تعالى: «مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً» (نوح 13/14). فاختلقت الفاصلتان (وقاراً وأطواراً) في الوزن الصرفي (فعلاً و أفعالاً) واتفتنا في الحرف الأخير (الراء). وورد الجزء الأول أطول من الثاني وهو نوع يجد استحساناً لدى المتلقي.

3. السجع المتوازن أو الموازنة:

3 أ - الموازنة لغة: الموازنة مفاعلة من الوزن تتم بين شئين أحدهما على زنة الثاني أو محاذ له ومنه الحدث المزيد (وازن)، ويستعمل المصدر الثاني (وزن) للكيل والتقدير. والجمع منه على (أفعال) أوزان لما بنت عليه العرب أشعارها⁽¹⁸⁾.

3 ب - الموازنة اصطلاحاً: أن تتساوى ألفاظ الفصلين من المنثور في الوزن دون الحرف لأخير؟ وأن تتفق ألفاظ الصدر والعجز من البيت الشعري في الوزن كذلك⁽¹⁹⁾.

ونذكر السجلماسي أن الموازنة تصبير أجزاء القول متناسية الوضع متناسمة النظم معتدلة الوزن مستوحى في كل جزء منها أن يكون بزنة الآخر دون أن يكون مقطعاًهما واحداً وهو فضل الموازنة الذي يبين به الترصيع⁽²⁰⁾.

فمثاله في النثر قول أحدهم: «إِذَا كُنْتُ لَا تُؤْتِي مِنْ نَقْصِ كَرَمٍ وَكُنْتُ لَا أُوتِي مِنْ ضَعْفِ سَبَبٍ، فَكَيْفَ أَخَافُ مِنْكَ حَبِيبَةَ أَمَلٍ أَوْ غُثُولًا عَنِ اغْتِفَارِ زَكْلِ، أَوْ قُتُورًا عَنِ لَمْ شَعْتُ أَوْ قُصُورًا عَنِ إِصْلَاحِ

(15) الخليل، العين، ج 7، ص 413.

(16) ابن منظور، اللسان مادة (ط ر ف).

(17) القزويني، الإيضاح، ج 6 ص 106، الزركشي، البرهان ج 1 ص 7 - السويطي الإقنان في علوم القرآن تحقيق وتعليق عصام فارس المرشدي دار الخليل، بيروت ط 1998 ج 2 ص 287، وعمود سليمان باقوت علم الجمال القروي (المعاني - البيان - البديع) دار المعرفة الجامعية. 1995، ج 1 ص 205.

(18) الخليل العين، ج 7، ص 386، مادة (وزن).

(19) ابن الأثير، الملل السائر ج 1، ص 415، ونظر يحيى بن حمزة العلوي، الطراز تحقيق عبد الحميد هنداري المكتبة العصرية ط 1.

2002 ج 3 ص 22.

(20) نظر السجلماسي، الترع البديع، تقدم وتحقيق علاء الغازي، مكتبة المعارف، ط 1980، ص 514.

قال رسول الله (ﷺ): **أَعِيدُ كَمَا بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ وَهَامَّةٍ وَمَنْ كُلَّ عَيْنٍ لَامَةٌ** (24) فالكلمات الثلاثة (التامة/ وهامة/ ولامة) جمع بينهما وزن فاعلة مع اقتران الأولى بالألف واللام، واختلاف في لفظ (لامة) إذا الأصل (لمة) وذلك طلباً للمناسبة.

4. السجع المتوازي:

4/ أ **الموازي لغة**: يفيد الفعل (وزى) معنى الجمع والانتقاض. وأوزى ظهره لحائط أى أسنده. وتعنى الموازة المقابلة والمواجهة، قال ابن منظور: **وَالأَصْلُ فِيهِ الهمزة، يُقَالُ أوزَيْتَهُ إِذَا حَازَيْتَهُ** (25). غير أن التخفيف لم يسمح به الجوهري إلا في حال وقوع الهمزة المفتوحة مسبوقة بضم. وبذلك يمكن التخفيف في سؤال وموازة ولا يصح في (وازي) (26).

4 ب - **الموازي اصطلاحاً**: يعدّ السجع المتوازي توافقاً بين الكلمات الأخيرة في الوزن والحرف الأخير (27) وقوله تعالى: **(فِيهَا سُرُورٌ مَرْفُوعَةٌ وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ)** (الغاشية 14، 1). فانفتحت الفاصلتان (مرفوعة، موضوعة) في الوزن الواحد (مفعولة) وفي الحرف الأخير. هذه أنواع السجع في كتب البلاغة، ويمكن إضافة نوع آخر أتينا تسميته بالمتطابق.

5. السجع المتطابق:

5 أ - **المتطابق لغة**: أورد الخليل صيغاً عديدة في مادة (ط ب ق) ويفيد الطبق الجماعة من الناس. ومنه إطباق القوم على أمرها، إذا اجتمعوا عليه. تستعمل الصيغتان المزيديتان (أطبق وطابق)

أَفَادَ فَمَادَ، وَأَفَادَ فَمَادَ وَسَادَ فَمَادَ، وَعَادَ فَافْعَلَ

فالروي في كل جزء (دال) وهو مخالف لروي البيت (اللام)، نظر شرح الكافية، ص 192. (24) ابن أبي الأصم، تحريز التحبير ج 3 ص 367، وشرح الكافية، ص 141. ملاحظة: أما الموازنة عند الخليل فخاصة بالشعر وذلك بأن تكون جميع أجزاء البيت على حرف واحد مخالف لروي البيت. نحو قول امرئ القيس (من المتقارب)

أَفَادَ فَمَادَ، وَأَفَادَ فَمَادَ وَسَادَ فَمَادَ، وَعَادَ فَافْعَلَ

فالروي في كل جزء (دال) وهو مخالف لروي البيت (اللام)، نظر شرح الكافية، ص 192. (25) ابن منظور، اللسان، مادة (وزى).

ذكر التهانوي أن "الموازة عند الحكماء والتكلمين هي الأئخاذ في الموضع وتسمى بالمحاذاة أيضاً. وتوازي النقاط كقولها على ست واحد لا يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض وبهذا المعنى قبل الخط المستقيم خط تقع النقاط المرفوعة فيه كلها متوازية" بنظر، الكشاف، ج 6، ص 1525. باب الواو فصل الباء.

(26) ابن منظور، اللسان، مادة (وزى).

ذكر التهانوي أن "الموازة عند الحكماء والتكلمين هي الأئخاذ في الموضع وتسمى بالمحاذاة أيضاً. وتوازي النقاط كقولها على ست واحد لا يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض وبهذا المعنى قبل الخط المستقيم خط تقع النقاط المرفوعة فيه كلها متوازية" بنظر، الكشاف، ج 6، ص 1525. باب الواو فصل الباء.

(27) بنظر الفريسي، الإيضاح، ج 6 ص 107، والزرکشي، البرهان ج 1 ص 75.

بمعنى واحد. كأن يطبق الشخص بين الرحيين ويطابق بين حجرهما بأن يجعلهما على حذو واحد⁽²⁸⁾. المطابقة⁽²⁹⁾ في اصطلاح البلاغيين جمع بين لفظ وضده⁽³⁰⁾ يكون ذلك في الشعر والنثر على السواء ونحو البياض والسواد، ويسمى المتضادان متطابقين إذا تقابلا في الوضع⁽³¹⁾.

5 ب - **السجع المستطابق**: اتفاق الكلمتين في الوزن الصرفي والحرف الأخير ويراعى في الوزن الصرفي أصل الكلمة وما يلحق بها من إعلال وإبدال وزيادة وحذف. وقسم علماء البلاغة السجع إلى قسمين بحسب قصر الفصول وطولها:

السجع القصير: نوع مستحسن. ما تكون جزاءه من ألفاظ قليلة قد يكون لفظين وقد يتجاوز ذلك إلى ثلاثة ألفاظ فأربعة إلى عشرة، نحو قوله تعالى: ﴿وَالْمُرْسَلَاتُ عُرْفًا فَأَلْصَقَاتُ غَضًا﴾ (المرسلات 1 - 2). قال ابن الأثير: «كَلِمًا قَلَّتْ الْأَفْظَاءُ كَانَ أَحْسَنَ لِقَرَبِ الْفَوَاصِلِ الْمَسْجُوعَةِ مِنْ سَمْعِ السَّمِيعِ»⁽³²⁾ نحو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَرَبُّكَ كَبِيرٌ، وَيُنَادِيكَ فَطُورٌ، وَالرُّجْزُ فَاهْجُرْ﴾ (المدثر 1 - 5). وتمثل الآيات الواردة من سورة المرسلات وسورة المدثر نماذج عن السجع ميزها قصر الفصول لقلة عناصرها.

السجع الطويل: أقل شأنًا من الأول ميزته كثرة الألفاظ وتعدد ما يكسب الجزء طولاً معيناً⁽³³⁾ نحو قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ، وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم 1 - 4).

وأما الفصول المسجوعة فتلاثة أقسام:

أ - أن يتساوى الفصائل في الألفاظ نحو قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ، وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ (الضحى 9 - 10). يلاحظ تساوي الفصائل في الألفاظ.

فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ = وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ.

ب - أن يرد الفصل الثاني أطول من الأول يناسب الاعتدال ولا يخالفه لأن في الطول عيباً، نحو قوله تعالى: ﴿إِن كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا، إِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ

⁽²⁸⁾ الخليل، العين، ج 5، باب الثلاثي من القاف مادة (ط ب ي)، ينظر الزعشمري، أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة بيروت. (د. طم، د. ت)، مادة (ط. ب. ق).

⁽²⁹⁾ مخالف قدامة غره من العلماء حيث استعمل مصطلح المطابقة للدلالة على الجنس التام. واستخدم مصطلح التكاثر للدلالة على المعنى المذكور أعلاه. ينظر نقد الشعر ص 147 و 148.

⁽³⁰⁾ أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص 163، وينظر ابن رشيق، المعتمد ج 2 ص 6 و 7 وابن سنان الخفاحي سر الفصاحة ص 199 و 200 والسكاكي، مفتاح العلوم ضبطه وكتبه هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور. دار الكتب العلمية، لبنان ص 423.

⁽³¹⁾ حازم القرطاجني منهاج اللغاة وسراج الأدياء تقدم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوخة ط 1986 بيروت، ص 48..

⁽³²⁾ ابن الأثير، الملل الساتر ج 1 ص 372، وينظر القزويني الإيضاح ج 6 ص 109، وينظر سليمان باقوت علم الجمال المغربي، ج 1 ص 281.

⁽³³⁾ ابن الأثير، الملل الساتر ج 1 ص 372، وينظر القزويني الإيضاح ج 6 ص 109، وينظر سليمان باقوت علم الجمال المغربي، ج 1 ص 281.

مَكَانَ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا وَإِذَا أَلْقَا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مَقْرَبِينَ دَعَوْا هُنَالِكَ ثُبُورًا (الفرقان 11 - 12).

ج - أن يرد الفصل الثاني من التركيب المسجوع أقصر من الأول ولا يستحسن هذا القسم لعدم الستجانس بين النصين. ففارق الطول بينهما يحد من اهتمام المتلقي ويثير تنبعه لفقوى الخطاب بشكل مفاجئ⁽³⁴⁾.

تحليل صور السجع المختارة:

نهج البلاغة مصدر من مصادر الأدب، تنوعت فيه نصوص الخطابة، واختلفت باختلاف موضوعاتها. وقد اعتمد الإمام علي على التسجيع في خطبه محسناً لفظياً، بيد أنك تجده ظاهرة ترقى إلى مرتبة المقومات الفنية ليكون فاعلاً في المعنى.

من هنا كان اختياري بعض النماذج المسجوعة من شرح نهج البلاغة الجديد، مع تحليل صور السجع المتطابق. وربما كان هذا الاصطلاح أدل على اتفاق اللفظيين في الوزن الصرفي والحرف الأخير.

أ - السجع المتطابق تطابقاً تاماً:

وَمَعَايِشٍ تُحْيِيهِمْ، وَأَجَالٍ تُفْنِيهِمْ 113/1 {35}

يستقبل معنى الحياة والبقاء، ومنه كانت صياغة حديثين متضادين معنى احتل كل منهما موقع السجعة. وانفقاً في الصيغة المضارعية (تفعلهم) وقد أفادت همزة الماضي تعدية الحديثين إلى المفعول الواحد. وأما المسند إليه (معايش، آجال) فكانت الصدارة لكليهما. وقد استحسن الأذن كسرة مسبوقة بضم لسهولة النطق به. بينما يصعب العكس الانتقال من كسرة إلى ضم. وتوالت حركات ثلاث في كل بناء، وكانت من جنس واحد لتحقق إيقاعاً حسناً لا يستعصي على لسان المرسل ولا تجمّع أنن المتلقي.

أَيُّهَا النَّاسُ الْمُجْتَمِعَةُ أَيْدَانِهِمْ، الْمُخْتَلِفَةُ أَهْوَاؤُهُمْ 111/2 {29}

تستقدم الوجدتان [المجمعة، المختلفة] في التركيب لتحقيق أمرين. أولهما حسن تقسيم، ثانيهما انسجام السجعتين (أيدانهم، أهواؤهم) وتطابقهما في الوزن (أفعالهم) والمقطع الأخير (هم). وفي التركيب عدول من نداء الخطاب إلى الغيبة. وعود آخر إلى الخطاب إذ أن بقية التركيب قوله: كَلَامِكُمْ يُوْهِنُ الصِّمَّ الصَّلَابَ وَفِعْلُكُمْ يُطْمِعُ فَيْكُمُ الْأَعْدَاءَ.

⁽³⁴⁾ ابن الأثير، الملل السائر ج 1 ص 370، القزويني، الإيضاح ج 6 ص 108 بنظر الفلغشندي، صبح الأعشى ج 2، ص 310.

⁽³⁵⁾ بسنن ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت لبنان، ط 1، 1987. - الجزء، 113 - الصفحة { } رقم الخطبة.

فَأَجْرِي فِيهَا مَاءٌ مُتَلَطِّمًا تَيَّارُهُ، مُتَرَاكِمًا زَخْرَاهُ. {1} 83/1

يتناسب اللفظان [تَيَّارُهُ، زَخْرَاهُ] في النسيئة المكررة (فعاله) وتحقق الصورة من خلال تطابق سجعيتها إيقاعاً قوياً ومنسجماً، وذلك لإدغام العين المفتوحة في اللفظ الأول والثاني. هذا الإدغام يستدعي جهداً عضوياً من أعضاء النطق. وإضافة الراء إلى الهاء الموقوف عليها حاكي تراجع المياه وترددها.

زَيْتُهَا بَزِينَةٌ الْكَوَاكِبِ، وَضِيَاءُ الثَّوَابِقِ. {1} 83/1

تحلّ (الثوابق) من سابقتها (الكواكب) محلّ الصفة من موصوفها. فجمال الكواكب لا يُضاهى عندما يكون ثاقباً. وزنة اللفظين المتطابقين تطابقاً تاماً (الفواعل). وهو جمع لمختلفين (اسم وصفة). غير أن اللام فيهما واحدة وردت صوتاً شفوياً انفجارياً فزاد انفجارها قوة لهذين السجعين.

أَصْفَ مَجْرَاهَا، وَأَبْعَدَ مَنَشَاهَا. {1} 83/1

أدت الفتحة في هذين اللفظين دوراً موسيقياً بارزاً. وهي بنوعها القصيرة والطويلة لها أثرها ووقعها في أذن المتلقي نتيجة تكرارها. وإذا كان الإيقاع في المقطع الأول من كل لفظ [مج - من] يمتاز بالسرعة والخفة التي حققتها الفتحة، فإن ما يليها طابعه طول وامتداد، إذ الحركة الطويلة (الألف) ترددت مرتين في كل لفظ وهي إحدى الحركات الثلاثة التي وصفها القدماء والمحدثون الطول لأنها تستغرق للنطق ضعف ما تستغرقه القصيرة منها. والأصل في (منشأها) منشأها غير أن الهمزة خففت لإحداث تناسب بين السجعتين. وقد وافق المقطعان الطويلان من كل سبعة دلالة الطول الملموسة في كل من (مجرأها، منشأها).

كَيْمٌ سَقْفٌ فَوْقَهُمْ مَرْفُوعٌ، وَمِهَادٌ تَحْتَهُمْ مَوْضُوعٌ. {1} 113/1

(مرفوع، موضوع) تحقق هاتان الصفتان تطابقاً في الوزن (اسم مفعول) وفي المقطع الأخير (ح ط + ح ق + ص)⁽³⁶⁾ وقد فصل بين كل صفة وموصوفها بظرفين متضادين (فوق، تحت) اختلافاً معنوي. فالوضع مضاد للرفع. وتمثل هذه الصورة مقابلة بين تركيبين اثنين كل منهما تكونه عناصر ثلاثة تضاد نظيرتها في المعنى.

فوقهم # تحتهم

سقف # مهاد

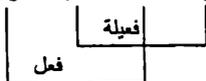
مرفوع # موضوع

مَاتِحٌ، كُلُّ غَنِيمَةٍ وَفَضْلٌ، كَاشِفٌ كُلِّ عَظِيمَةٍ وَأَزَلٌ. {82} 241/6

(36) ح ط: حركة طويلة، ح ق: حركة قصيرة، ص: صامت.

يمثل اللفظان (فَضْل، أزل) مصدرين صيغاً على وزن واحد "فَعَلَ" وكان كل منهما آخر عنصر من كل جزء. والملاحظ في هذا النموذج تناسب [مَاتِح، كَاشِف] في الوزن الواحد (فاعل)، بينما تناسبت أسماء أربعة في الوزن والحرف الأخير:

غنيمة، فَضْل، عظيمة، أزل.



ويمكن عدّ السجعتين متضادتين (فالفضل) النعمة والعطاء، و(الأزل) الضيق والشدة.

أَتَرَكُم بِالنِّعَمِ السَّوَابِ، وَالرِّقْدَ الرَّوَافِعِ، وَأَنْزِرَكُمْ بِالْحُجَجِ الْبِوَالِغِ. {82} 244/6

خالفت الصورة سابقتها، حيث كانت نهاية الألفاظ المسجوعة غنياً. وتتناسب التوابع الثلاثة (السوابغ، الروافع، البوالغ) في الوزن (الفاعِل) محققة تطابقاً تاماً، والصفتان الأولى والثانية أفادت معنى واحداً الاتساع والشمول. وورود الصفة الثانية كان تأكيداً للمعنى الأول.

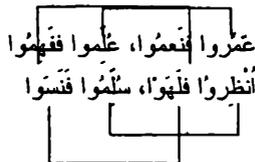
وَأَجَمَ الْعَرَقِ، وَعَظَّمَ الشَّفَقِ {82} 249/6

تمثل الصورة تركيباً إسنادياً تردد ركناه بالعطف. وقد أفادت همزة المزيد في الأولى تعدية، إلا أن المفعول محذوف ليستحق التناسب بين اللفظين الأخيرين (العرق، الشفق) وعلاقة الأولى بالثانية من حيث الدلالة علاقة نتيجة بمسبب، وذلك لم يمنع الاتفاق بينهما في الوزن (الفعل) وترداد الصامت الأخير من المقطع الثاني (القاف).

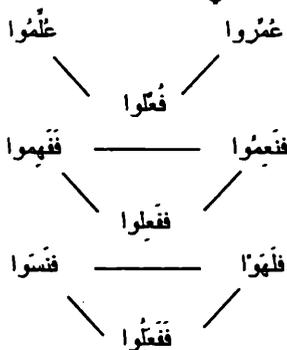
فِيهَا أَمْثَالًا صَائِبَةٌ، وَمَوَاعِظٌ شَافِيَةٌ، لَوْ صَادَقَتْ قُلُوبًا زَاكِيَةً وَأَسْمَاعًا وَاعِيَةً. {82} 255/6

(شافية، زاكية، واعية) يجمع بين هذه الألفاظ ثلاثة ويفصل بينها واحد. فأول الثلاثة الوظيفية النحوية. حيث وقع كل لفظ صفة منصوبة. وثانيها الوزن المشترك (فاعلة) وآخرها المقطع الثالث (ي+ت+ه) وقد تردد فكان بذاته نوعاً وصوتاً يكونه [صامت + فتحة قصيرة + ساكن]، ليحدد بالمقطع القصير المغلق. وما فصل بين الألفاظ الثلاثة أصلها المعجمي (ش ف ي)، (ز ك و)، (و ع ي).

عِبَادَ اللَّهِ الَّذِينَ عَمَرُوا فَتَعْمُوا فَفَهَمُوا، وَأَنْظَرُوا فَلَهَوُوا، وَسَلِمُوا فَتَسَوَا. {82} 275/6



يطغى على الخطاب ضمير الجماعة الذي اتصل ببنية كل حدث. غير أن وظيفته الإعرابية تختلف من البناء الأول (عَمَرُوا الذين حلَّ فيه محل المفعول، إلى البناء الثاني (بَنَعُمُوا) الذي وقع فيه مسنداً إليه. كما سيطر على الخطاب التركيب الفعلي. وتجمع هذه الصورة بين ظاهرتين اثنتين. حيث تناسبت الأفعال الثمانية في الزمن الماضي والإسناد إلى الجمع المخاطب. وانتلف كل حدثين في الصيغة. هذا الائتلاف يبرزه المخطط التالي:



وَعَوْمٌ بَنَاتِ الْأَرْضِ فِي كُنْبَانِ الرَّمَالِ وَمُسْتَقَرُّ نَوَاتِ الْأَجْنَحَةِ بَدْرًا سَنَاخِيبِ الْجِبَالِ. {90} 23/7

يعَدُّ (التقدير) و(التدبير) مصدرين لحدثين مزيدين بالضعيف (فتر - نبر). وقد خالف موقع كل منهما موقع حدثه بأن تصتر البناءان في كل جزء ووقع المصدران سجتين. فكان ذلك الوجه الثاني من وجوه التتابع للاشتراك في الصيغة الواحدة (تفعيلة).

قَدَّرَ مَا خَلَقَ فَأَحْكَمَ تَقْدِيرَهُ، وَذَبَّرَهُ فَالَطَفَ تَدْبِيرَهُ. {90} 416/6

تعدت وحدات هذين الجزأين مما أسهم في الطول الملحوظ، وورود سجتين بعد جملة من العناصر المضافة. وعلى الرغم من غياب الأحداث في هذه الصورة فقد حصل التناسب بين اثنتين أفاد أولهما الحركة التي جسدها (عوم)، وأبرز ثانيهما ثبات الجبال الذي نقله عنصر (مستقر).

عوم ← الرمال
مستقر ← الجبال

وَنَاطِرَةٌ عَمِيَاءَ، وَسَامِعَةٌ صَمَاءَ، وَنَاطِقَةٌ بِكَمَاءَ {107} 187/7

جمالية هذا التركيب حُسن جمع وفصل. وكان التضاد معيناً للمرسل ألهمه إمكانية التوفيق بين المتضادات ظاهرياً. هذه الأخيرة تكررت بالعطف فتطابقت في الوظيفة النحوية والوزن الصرفي (فعلاء). ووافق بينها صوت الهمزة. والسجعات [عمياء، صماء، بكماء] أوصاف سالبة سبقتها إيجابيات [ناظرة، سامعة، ناطقة] وإذا كان الجمع بين كل متضادين مقصوداً من المرسل، فإن الغرض العام لهذه الصورة نفي الإيجاب وإثبات السلب للمخاطبين فقد أنكر ليثبت واستفهم ليقرر. وحاكى ذلك كله الصوت الحنجري وهو الهمزة.

يُطَافُ عَلَى نَزَائِلِهَا فِي أَفْنِيَةِ قُصُورِهَا بِالْأَعْسَالِ الْمُصَفَّقَةِ⁽³⁷⁾ وَالْخُمُورِ الْمُرُوقَةِ. {166} 278/9

(المصفّقة، المروقة) صفتان تطابق بينهما صيغة (المفغلة) وأفاد الإدغام وحرف القاف في السجعتين تكثير الحدث وتضخيم الوصفين.

أَجْسَادُهُمْ نَحِيفَةٌ، حَاجَاتُهُمْ خَفِيفَةٌ وَأَنْفُسُهُمْ عَفِيفَةٌ. {186} 133/10

يتردد التركيب الاسمي في هذه الصورة بالعطف وهو قائم في كل جملة على جمع أسندت إليه صفات ثلاثة تبعاً. والأسماء الثلاثة [أجساد، حاجات، أنفس] متعلقة بجماعة الغائبين محور الخطاب (أو العباد المؤمنين). وفي الصورة تعريفان أحدهما لفظي عُرفت الأسماء بإضافتها لغيرها، ثانيهما معنوي إذ عُرف العباد بالنكرات التي وردت صفات؟ فكانت أكثر دقة وتحديداً. [نحيفة خفيفة، عفيفة] وخفت الألفاظ من حيث إن وزنها (فعليلة) وهي ذات طابع إفرادي قابل الإسناد إلى الجمع فزاد ذلك خفة مع تواتر الفتحة فيها ونهاية بالفاء.

قال همام للإمام علي: صف لي المتقين كأنني أنظر إليهم فقال في أحدهم:

في الزَّلْزَلِ وَقُورٌ، وَفِي الْمَكَارِهِ صَبُورٌ، وَفِي الرَّخَاءِ شُكُورٌ. {186} 149/10

في الوزن الصرفي.
في الوزن المقطعي.
في الحرف الأخير.

(37) العمل المصنق: المعنى تحويلاً من بناء إلى بناء.

صفات أحد المتقين نكرات ثلاثة [وقور، صنور، شكور]. سبقتها في التركيب معارف مجرورة قيّدت ما كان مطلقاً. من هنا احتلت الصدارة لتحقق السجعات تناسباً في الوزن الصرفي (فعل) وفي الحرف الأخير (الراء).

ضادّ النور بالظلمة والوضوح بالبهمة 72/13 {232}.

ضادّ المرسل المفعول باللفظ المجرور في الدلالة فحقّق بالتضاد تطابقاً بين (النور والوضوح) في الوظيفة النحوية، وبين (الظلمة والبهمة) في الوزن الصرفي (الفعلة).

مؤلف بين متعاديّاتها، مقارن بين متبايناتها، مقرب بين متباعداتها، مفرق بين متداتيّاتها. 72/13 {232}.

يجمع الخطاب بين الإيجاز والطول. حيث اكتفى المرسل في كل جملة بعناصر ثلاثة (صفة + ظرف + مضاف إليه) فكانت الجمل الأربعة موجزة.

وتوسّل في التركيب الإضافي: (متعاديّاتها، متباعداتها – متبايناتها – متداتيّاتها) سبع مقاطع تنوعت بين القصيرة والطويلة. زيادة على كثرة الحروف، تكاثفت الحركة الطويلة وترددت ثلاث مرات في كل واحدة ممّا وسّمها بالطول.

ثمّ خيّره بين حرب مجلية أو سلمٍ مخزية 45/14 {8}

مضمون الطلب في هذا التركيب أن يخيّر المخاطب الذات المعيّنة بين أمرين أحلاهما مرّ. والخياران تتوسطهما (أو) موصفان بنكرتين صيغتا من الرباعي المزيد بهمة (أجلى) و(أخزى). وقد طابقت بين الوصفين المقطع الأخير.

فلا المهاجر كالطليق، ولا الصريح كاللصيق 117/15 {17}

يبطل النفسي الذي احتل الصدارة وظيفه الكاف، لأن الطليق غير المهاجر، واللصيق غير الصريح. على الرغم من هذه المفارقة بين اللوحات إلا أن السجعتين اتفقتا في الوزن الفعيل) وحرف القاف.

فإن يُعذّب فأنتم أظلم، وإن يعفّ فهو أكرم. 163/15 {27}

تناسبت السجعتان (أظلم) و(أكرم) في الوزن (أفعل) وفي الحرف الأخير إذ حققنا شجعا مستطابقان واختلفتا في الدلالة مثلما اختلفتا في الإسناد فالأولى مسندة إلى جماعة المخاطبين والثانية مسندة إلى الله عزّ اسمه.

وأمزج لهم بين التقريب والإدناء، وإلا بعداء والإقصاء 137/15 {19}

(الإدناء) و(الإقصاء) سجعتان مضادتان اللام فيهما صوت حنجري منقلب في اللفظ الأول

عن الواو، وفي اللفظ الثاني عن ياء. والإفعال وزن مشترك بينهما. وهو الوجه الثاني من تطابقهما بعد اتفاقهما في اللام (الهمزة).

مَنْ كَانَ بِصِفَتِكَ فليس بأهل أَنْ يُسَدَّ بِهِ ثَغْرٌ، أَوْ يُنْفَذَ بِهِ أَمْرٌ، أَوْ يُعْلَى لَهُ قَدْرٌ.
54/18 {71}.

من كان بصفتك فليس بأهل — أن يسدَّ به ثغر.
أو يُنفذَ به أمر
أو يُعلَى له قدر.

بعد أن خان المنذر الأمانة، كتب المرسل إليه كتاباً فصل فيه مساوئ خائن لا يعرف للأمر تنفيذاً وبعيداً عن تقدير الغير. وافتتح الخطاب بمؤول ثلثة ثلاث جمل قصيرة، أسندت أحداثها إلى ذات معلومة لدى المرسل وغيّبت عمداً في الخطاب لأنه بصيغة حكمة تتوسل التعميم بواسطة (من).

يَا أَهْلَ الْوَحْشَةِ أَنْتُمْ لَنَا فَرَطٌ سَابِقٌ⁽³⁸⁾ وَنَحْنُ لَكُمْ تَبَعٌ لَاحِقٌ. 3221/18 {126}

يلسي المنادى (يا أهل الوحشة) تركيبان تطابقت وحدات كليهما في الوظيفة النحوية، كما تطابقت السجعتان (سابق ولاحق) في صيغة فاعل والحرف الأخير. وشكل هذا التطابق فصولاً مرصعة جمعت بين المخالفة في الضمائر الدالة على الجمع المخاطب (أنتم) وجماعة المتكلمين (لنا)، وبين التوازن في لفظين (فرط) و(تبع).

أما بعدُ فإِنَّمَا أَهْلُكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكَمْ أَنَّهُمْ مَنَعُوا النَّاسَ الْحَقَّ فَاشْتَرَوْهُ وَأَخَذُوهُمْ بِالْبَاطِلِ فَاقْتَدَوْهُ.
77/18 {79}.

كتابه في هذه الصورة خطاب واحد تبرز جملة هلاك السابقين. والتبرير الذي عوقب من أجله أولئك أن حرموا الناس حقاً هم أهله. واقتضى حرمانهم شراءه وذلك باطل.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1 - ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت لبنان، ط1/1987.
- 1 - الإتيان في علوم القرآن: (جلال الدين السيوطي)، تحقيق وتعليق عصام فارس الحراشي، دار الجيل، بيروت، طه، 1998.
- 2 - أساس البلاغة: (الزمخشري)، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة بيروت. (د. ط)، (د. ت).

⁽³⁸⁾ قال ذلك عندما رجع من صغين وأشرف على القبور بظاهر الكوفة.

- 3 - الإيضاح في علوم البلاغة: (القزويني)، شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل (بيروت ط 3 - 1993).
- 4 - البرهان في علوم القرآن: (الزركشي)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم القاهرة (د.ط.)، (د.ت.).
- 5 - تحرير التفسير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن: (ابن أبي الإصبع)، تقديم وتحقيق حفي محمد شرف، القاهرة 1995.
- 6 - سر الفصاحة: (ابن سنان الخفاجي)، ط 1، دار الكتب العلمية بيروت.
- 7 - شرح الكافية البيعية في علوم البلاغة ومحاسن البيوع: (صفي الدين الحلبي)، تحقيق نسيب نشاوي، دمشق، 1983.
- 8 - الصناعتين الكتابة الشعر: (أبو هلال العسكري)، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، ط 2.
- 9 - الطراز: (يحيى بن حمزة العلوي)، تحقيق عبد الحميد هندلوي المكتبة العصرية ط 1. 2002.
- 10 - العمدة في محاسن الشعر وأدابه ونقده: (ابن رشيق القيرواني)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد لبنان، ط 2. 1981.
- 11 - كشاف اصطلاحات الفنون الإسلامية: (التهانوي)، بيروت، لبنان.
- 12 - لسان العرب المحيط: (ابن منظور)، إعداد وتصنيف يوسف الخياط، دار لسان العرب (د.ت.).
- 13 - المثل للسائر في لب الكاتب والشاعر: (ابن الأثير)، تحقيق أحمد الحوفي وبنوي طبانة، الرياض ط 2 - 1983.
- 14 - المترع البيوع: (السلجاسي)، تقديم وتحقيق علاء الغازي، مكتبة المعارف، ط 1، 1980.
- 15 - نقد الشعر: (قدامة بن جعفر)، تحقيق وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي ط 1 - القاهرة 1978.
- 16 - مفتاح العلوم: (المسكافي)، ضبطه وكتبه هولمسه وعلق عليه نعيم زرور. دار الكتب العلمية، لبنان.
- 17 - منهاج البلغاء وسراج الأدباء: (حازم القرطاجي)، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة ط 3 1986 بيروت.



الأستاذ.. يوسف الصيداوي.. تمطّ لا يُنسى

د.محمد حسان الطيان^(*)

مَن عنديكم من الرجال الذين ينفعونكم في الشدائد، ودونوا
أسماءهم في جريدة، لئلا تنسّوهم، ونوّهوا بهم عند كل ساحة،
وأنرصوا عنيتهم حرصكم على أعر عزيز... تجاوزوا عن
سيناتهم، واتفّعوا بحسناتهم^(*)

(الشيخ طاهر الجزائري).

الصيداوي!.. وما أدراك ما الصيداوي! نمط من الإبداع عجيب، فن وأدب.. علم وطرب..
أنس ومعرفة.. نحو وتجويد.. نقد وفصاحة.. نوق وبيان.. تجديد وأصالة، ظرف وكفاة..

ذلكم هو عالم الصيداوي! عالم يمور بالعجائب.. ويشتمل على الأطايب والغرائب! فبينما
يحدثك في النحو ومشاكله الشائكة يأتيك بأعذب الأشعار وأطرف الأخبار. وبينما يحدثك في الفن
والغناء واللحن والأنغام يأتيك بأعمق الأفكار وأعظم الأسرار.. يغوص في لغة القرآن فتخاله
الزمخشري أو أبا حيان ويبحر في الفصاحة والبيان فتخاله الجاحظ أو سحبان. ويتناول الأنغام
والألحان فتخاله السنباطي، أو القصبي.. ويعرض للنقد والأدب فتخاله العقاد أو الراجزي.. ويتفكك
بالظرف والتسلية والمزاح والنكت فتخاله الريحاني أو المازني.

كل ذلك في بيان ساهر.. وحضور جاذب.. وظرف وكفاة.. وفطنة وكياسة..

ملقن ملهم فيما يحاونه جمّ خواطره جواباً آفاق

الصيداوي والعربية:

والصيداوي رجل قضية.. إنها اللغة العربية.. همّة وسنمّة ونجاة ورجاء.. رفقها وصادقها..
فالتنت له.. وسمت به.. رضع لنانها مع لبان أمه.. وحفظ كتابها وهو غضّ العود طريه.. فالتنت ورتله..

* رئيس مقررات اللغة العربية في الجامعة العربية المتروحة بالكويت.

وحياه الله عزوبة في الصوت وزيادة في الحلق ومزماراً من مزامير داود فتغنى بالقرآن وحبره.. فهنت إليه الأفتدة.. وتلذذت بسماعه الأذان وتسنَّرت للقراءة والترنيل.. وطار صيته بين الناس.. حتى وصل أمره إلى رئيس الجمهورية السورية الشيخ تاج الدين بن الشيخ بدر الدين الحسني فاستقدمه واستمع إليه وأكرم وفادته وعينه مقرناً في الإذاعة السورية الناشئة آنذاك.. فكان أول وأصغر من قرأ فيها القرآن ببث مباشر حتى يخرج من فم الصيداوي لتلقفه الأذان في كل مكان!

وهكذا حذق الصيداوي القرآن وأتقنه، ثم جمع إلى إتقانه نصوصاً من نهج البلاغة كان يحفظها عن ظهر قلب ويتصدر لإسماعها الناس على ملاً في البيوتات والحسينيات وفي الأمسيات والاحتفالات.. فكانت له مع القرآن نعم الزاد في مسيرته اللغوية التي لم تتوقف إلا مع آخر نفس في حياته قال لي مرة: ما نفعني شيء في حياتي كما نفعني القرآن الكريم إنه كالكلابشكوف (البندقية الروسية) فما هو إلا أن أضغط الزناد حتى تأتي الاستجابة رشا.

أجل فقد أسس الصيداوي رحمه الله بنيانه اللغوي ومعرفته العربية على أساس متين أتى أكله طبيباً بإذن ربه. إذ فتح عينيه على أجمل نصوص العربية فخلبته وفنتته وانطلق يطلب المزيد، ويعبئ من روائع بيان السماء وبدائع بيان الأرض بعد السماء، فكان من أدرى الناس بمواطن السجود ومواضع الإعجاز والإعجاب.

وبا طالما حدثنا عن إعجاب الفرزدق ببيت عدي بن الرقاع العاملي:

تُرْجِي أَغْنُ كَأَنَّ إِيرَةَ رَوْقَهُ قَلَمٌ أَصَابَ مِنَ الدَّوَاةِ مَدَادَهَا

وفيه - كما يقول العلامة الدكتور عبد الله الطيب رحمه الله - وصف صريح لروق الشان حين برز كأنه بطرفه المحدد الصغير ليرة وكأنه حرف قلم أصاب سواد مداد، ثم هو بلا ريب وصف ضمني للقلم يوشك لقوة حيويته أن يكون صريحاً ويُشعر بأن المقصود بالوصف هو القلم لا قرن الظبية⁽¹⁾.

ولازلت أنكر آخر لقاء ضمناً، وكان كالعهد به حريصاً على اللقاء كلما عدت من مغربي إلى دمشق، كان ذلك في العطلة النصفية من عام 2003 أي في الشهر الثاني منها، وعقد اللقاء في بيت أختينا الحبيب الأستاذ مروان البواب وحضره كل من الأستاذ الدكتور مكّي الحسني والأخ الدكتور يحيى مير علم.. وتكلم الصيداوي فأجاد وأفاد.. وأبدع وأمتع وكان من ذلك أن حدثنا عن أبيات راقبت له، قرأها في العقد الفريد [47/6] للمسور بن مخزومة ذلك المحب الولهان الذي ترك زوجته طلباً للرزق، فلما تباعدت الديار خطرت له وتلفت قلبه، ففكر راجعاً إليها وهو يقول:

بينما نحن من بلا كك بالفا ع سراعاً والعيس تهوي هويًا
خطرت خطرة على القلب من ذك راك وهنأ فما استطعت مضياً
قلت لبك إذ عانني لك الشوق ق وللحاديين كُـرراً المتطياً

(1) المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها 509/4.

ولا أدلّ على تنوقه للشعر، وحفاوته بروائعه، من تلك المحاضرة التي أدارها على أبيات أم شواب الثلاثة، فنقذ فيها إلى أعماقها، واستخرج خباياها، وحلّل قصدها، ونشر ثرّزها، ووقف عند كل كلمة فيها ناقداً ومحللاً.. وفاهماً ومفهّماً، فأبدع لعمرى أيّما إبداع، وجعلها تحت عنوان "مأساة أم شواب بولدها":

رَبِيئَتُهُ وَهُوَ مِثْلُ الْفَرْخِ أَعْظَمُهُ
أُمُّ الطَّعَامِ تَرَى فِي جِلْدِهِ زَنْغَبَا
حَتَّى إِذَا أَضْ كَالْفَحَّالِ شَذَبَهُ
أَبَارُهُ وَنَفْسِي عَنْ مَتْنِهِ الْكُورِبَا
أَتَشْنَا يَمْزُقُ أَثْوَابِي يُوَدِّبُنِي
أَبْعَدُ شَيْبِي تَبْغِي عِنْدِي الْأَدْبَا

الصيدواي والأفغاني

وتعود بي الذاكرة إلى أول عهدي بالأستاذ الصيدواي، إذ تعرّفت إليه في بيت أستاذ أساتيدنا وشيخ النحاة في عصرنا الأستاذ سعيد الأفغاني، وكان الصيدواي حفيّا به ملازماً له، لا يكاد يبرح مجلسه الذي ينعقد كل مساء أربعا في منزله بسفح جبل قاسيون، ويحضره الأستاذ الدكتور مكي الحسيني والمهندس الباحث محمد خير البارودي، وهناك اتعقدت أواصر المحبة والمودة مع الأستاذ الصيدواي، واتصلت أسبابي بأسبابه، وصرت واحداً من أصحابه.

وكان الرجل ملء السمع والبصر، فقد عرفه الناس وألفوه بإطلالته المحيية طوال أحد عشر عاماً في برنامجه المشهور "اللغة والناس" وهو برنامج بدأ يومياً وانتهى أسبوعياً تناول فيه كثيراً من مسائل اللغة وقضايا العربية، وكان يحثشد له ويعنى به، ثم إنه أخرج مئة من حلقاته في كتاب حمل العنوان نفسه "اللغة والناس". ومن طريف ما حدثنا به أن فتاة رأته في ذلك العهد فحيته قائلة: أهلاً بلغة بلا ناس فرد عليها على الفور: أهلاً بناس بلا لغة.

لئن أنس لا أنس مجلساً ضمنا في منزله مع الأستاذ سعيد الأفغاني عرضنا عليهما فيه برنامج النظام المصرفي للعربية بالحاسوب - وهو نظام كان لي شرف المشاركة فيه مع الأستاذ مروان السواب والدكتور يحيى مير علم والدكتور محمد مراياتي - وكان لقاء غنياً مفيداً خرجنا فيه بملاحظات دقيقة وفوائد فريدة أتحفنا بها كل من الأستاذين، وطال اللقاء وحضرنا صلاة المغرب، ودفعت إلى الإمامة دفعا، فلما قضيت الصلاة، علّق الصيدواي مثنياً على قراءتي وتجويدي، فذكرت له أنني تلقيت التجويد عن أربابه وفي مقدمتهم شيخنا المقرئ الشيخ بشير السلاجرحمه الله فبادرني قائلاً: ذلك شيخي وعليه أخذت القراءة والتجويد بادئ أمري إذ كنت أقصده يومياً لأسمع صفحة من القرآن يدفع من والدي وتوجيه من العلامة الشيخ محسن الأمين رحمه الله فقلت له: أن حصص الحق يا سيدي فقد كنت سمعت من الشيخ بشير ما يؤيد هذا الذي تقول لدى أول ظهور لك على شاشة التلفاز فظننت أن الشيخ واهم لبعده ما بينكما فإذا بي أنا الواهم!

النحو لا يعلم اللغة

كان الأستاذ الصيداوي معلماً مفتتاً، ومربياً خبيراً، قضى في تعليم العربية شطراً عمره، وخلص من تجربته الطويلة إلى نتائج مهمة وخطيرة، من أهمها في نظري: أن النحو لا يعلم اللغة وإنما يعلمها نصوصها، وفي هذا يقول:

"من كان يريد أن يحسن اللغة، فسيبيله استظهار روائعها، لا قراءة النحو واستظهار مسأله! كل كتب النحو، كلها كلها، من كتاب سيبويه فنازلاً، لا تعدل في موازين إحسان اللغة مقال ذرة من: ﴿وهي تجري بهم في موج كالجبال، ونادى نوح ابنه، وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين﴾⁽²⁾.

ثم يقول: "إن إحسان اللغة، إنما يكون في مصاحبة القرآن والحديث ونهج البلاغة، وديوان زهير وجريبر والفرزدق والأخطل، وبشار وأبي العتاهية، وأبي تمام والبحثري والمتنبي، وفي ملازمة الجاحظ، وأسالك بالله أن تستمسك بكتب الجاحظ، فإنها ينبوع لغة وأدب لا ينضب، وفي ملازمة الأغاني فإنه مدرسة لطوعية المفردات، في مواضعها من جزل التراكيب.."⁽³⁾

ومن ثم كان ينصح بتحفيظ الأطفال نصوصاً من الشعر المأنوس السهل كذلك القصائد التي أدارها شوقي على أسنة الحيوانات فكانت نموذجاً رائعاً للإيقاع العذب والمضمون المعبر وكثيراً ما نكر لنا أنه حفظ ولده تماماً بعضاً منها كذلك التي تتحدث عن محبة الوطن:

عصفورتان في الحجاز حُلْنَا عَلَى قَنَّـن
مَرُّ عَلَى أَيْكِهِمَا رِيح سَرَى مِنَ الْيَمِين

• • • •

هَب جِنَّة الْخَلدِ الْيَمِين لَا شَيْءَ يَعْدِلُ الْوَطَن

وقد جربت ذلك مع أولادي فأنى أكله على خير وجه وشه الحمد.

وكان يرى في النحو مشكلة من مشاكل اللغة، وعدة من عقدها التي حجبت عنها الكثيرين، وأغرقت فيها الكثيرين، فأنبرى إلى كتب النحو عاكفاً عليها، باحثاً فيها، منقراً في دروسها، ليعيد صوغ قواعد العربية في كتاب دعاه "الكفاف" أراد أن ينفي فيه عن القواعد كل ما أصابها من تفرع وشذوذ وتكثر وترهل، ليقدمها للطالب غير المتخصص في لبوس حسن، وصياغة موجزة، وليفصحها بنماذج من فصيح القول تؤيدها وترسخها وتقربها وتحببها. لقد عكف الأستاذ الصيداوي على كتابه هذا ست سنوات بتمامها عايشتها سنة سنة، وشهدته يواصل ليله بنهاره وصبحه بمسانته، وكلما استيقظ من نومه هب يحمد الله على أن مد في عمره كي يكمل مشروعه، وكان يعرض نتاجه علينا

⁽²⁾ الكفاف 54.

⁽³⁾ الكفاف 55.

معشر أصحابه فنناقشه وبناقشنا ونواقفه في مسائل ونخالفه في أخرى، ولكنه قلما كان يعود عن رأي رآه! ومع ذلك فإنني أقول: إنه أحسن في كثير من المسائل وجانب الصواب في قليل منها، فله إن شاء الله جزاء المجتهد، أجران - ما أصاب فيه، وأجر على ما أخطأ فيه لأنني أحسبه مخلصاً في كل ما صنع ولا أزكي على الله أحداً.

بيضة الديك:

ومن أشهر كتب الصيداوي كتاب بيضة الديك الذي ألفه ردأ على كتاب يزعم صاحبه أنه يقرأ القرآن قراءة معاصرة يعتمد فيها على نظريات لسانية حديثة فيحرف النص ويلوي عنق اللغة كما يحلو له أو كما يوحى إليه أولياؤه، ويظن أنه إذا قال ولا الضالون، ردد الخلق جميعاً: آمون.. ولكن خاب فألته وضل سعيه، وأسقط في يده حين تصدى له الصيداوي مفنداً مزاعمه في اللغة، ومبيناً أنه لا يفقه فيها شيئاً، دون أن يتدخل في أي رأي ديني عرض له المؤلف، وإنما اكتفى في مقدمته بتريديد مقولة عبد المطلب بن هاشم لأبرهة الحبشي عندما جاء يغزو الكعبة: [إن للبيت رباً يحميه] ولكنه والحق يقال سلق الرجل بالأسنة حداد، وكشف زيغه، وفضح أباطيله، وكان من سواف الأفضية أن أشار عليه صديق له بأن يقدم نسخة من الكتاب إلى وزير الإعلام آنذاك، ففعل، واستدعاه الوزير إلى مكتبه، وكان على ما يبدو يرى رأي صاحب القراءة المعاصرة، فعتب على الصيداوي قائلاً: لقد حصرت نقدك للكتاب في اللغة أو لم تجد في الكتاب شيئاً سوى اللغة؟! فأجاب الأستاذ الصيداوي: بلى يا سيدي ولكني رأيت رجلاً مهندساً بنى صرحاً شامخاً على بساط من اللغة فسحبت البساط من تحته! فضحك الوزير وانفض المجلس.

وكان قد أهداني نسخة من هذا الكتاب كتب لي فيها:

"الأخ العزيز الأستاذ حسان طيان راجياً أن يكون ما في الكتاب قريباً مما قدرت. المؤلف 13/1993/".

فكتبت تحت إهدائه كلمة الوزير ابن الفرات للسيرافي بعد مناظراته مع متى بن يونس:

"عين الله عليك أيها الشيخ، فقد نذيت أكباداً، وأقررت عيوناً، وبيّضت وجوهاً، وحكت طرازاً لا تبليه الأزمان، ولا يتطرّفه الحدّان"⁽⁴⁾.

رحمك الله أبا تمام، وجزاك عن العربية خير الجزاء، وجعل نصرتك لها، وذوبك عنها وعن كتبها، ورفعك لرايتها، شفيحاً لك يوم لا يغنى مولى عن مولى شيئاً. إلا من شهد بالحق وهم لا يظلمون.



أخبار التراث:

المؤتمرات والندوات

فادية غيبور

برعاية

السيد الدكتور بشار الأسد رئيس الجمهورية العربية السورية عقد مجمع اللغة العربية بدمشق مؤتمره الرابع بعنوان اللغة العربية والمجتمع في الفترة الواقعة بين 14 - 16 تشرين الثاني 2005 وشارك في فعاليات هذه المؤتمر مجموعة من كبار المتخصصين باللغة العربية من شتى البلدان العربية، فقد شارك من تونس الدكتور عبد السلام المسدي والدكتور إبراهيم بن مراد والدكتور عبد اللطيف عبيد، ومن الجزائر الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح والدكتور الصالح بلعيد، ومن السعودية الدكتور أحمد الضبيب والدكتور عوض القوزي ومن العراق الدكتور أحمد مطلوب، ومن فرنسا الدكتور هوبير جولي، ومن فلسطين الدكتور أحمد حامد والأستاذ زهير إبراهيم، ومن مصر الدكتور حسين نصار والدكتورة وفاء كامل فايد، ومن المغرب الدكتور علي القاسمي، ومن سورية الدكتورة، حسين جمعة، عبد الإله نيهان، عبد الكريم الأشر، عبد النبي اصطيف، قاسم ساره محمد حسان الطيّان، محمد مراياتي، محمود فاخوري.

بعد جلسة الافتتاح التي حضرها كبار المنفقين في دمشق، وألقى فيها الدكتور هاني مرتضى وزير التعليم العالي كلمة ممثل راعي الحفل والدكتور شاكر الفحام كلمة رئيس مجمع اللغة العربية، أقيمت المحاضرة الافتتاحية للدكتور مروان المحاسني نائب رئيس المجمع بعنوان (قضايا اللغة والمجتمع)، وقد ركز فيها على ظاهرة تدني مستوى اللغة العربية في ظل طوفان اللهجات والعاميات واللغات الأجنبية موضحاً الأثر السلبي لذلك. وتوالت المحاضرات التي بلغت أربعاً وعشرين محاضرة، وفي نهاية المؤتمر تلا الدكتور وشاكر الفحام قرارات المؤتمر وتوصياته.

– الفصة الإسبانية (دون كيشوت) التي أبداعها الكاتب (سر فانتس) تُرجمت في فترة مبكرة إلى عدة لغات ومنها اللغة العربية وخاصة في الفترة التي أقامها (سر فانتس) أسيراً في الجزائر.

هذه القصة اهتم بها قسم اللغة العربية في جامعة دمشق، وبرعاية رئيس جامعة دمشق الدكتور وائل معلا والسيد خوان سرات سفير إسبانيا في سورية ومعهد ثريانتس أقيم مؤتمر حول (إلـ كيخوته) في الخامس من كانون الأول 2005 بمناسبة الذكرى الرابعة للطبعة الأولى من (إلـ كيخوته) حاضر فيها كل من الدكتورة ماري إلياس بعنوان (دون كيخوته) من النص إلى الأسطورة، وألقى الدكتور محمد مذكوري من جامعة أوتونوما في مدريد محاضرة بعنوان: (صورة المترجم والترجمة في إلـ كيخوته)، أما الدكتور عبد النبي اصطيف؛ رئيس قسم اللغة العربية في جامعة دمشق فألقى محاضرة بعنوان: (الحضور العربي في إلـ كيخوته)، وألقى الروائي خيري الذهبي محاضرة بعنوان: (السدون كيخوته) شاهد البدايات ونبى النهايات، كما ألقى الدكتور: رودولفوخييل بن أمية غريما ومدير معهد ثريانتس محاضراته بعنوان: "التأثيرات المتبادلة والصدى المتبادل لكبخوته ثريانتس والزوح العربية". وختمت بمحاضرة د. فرانثيسكو ماركس مارين من جامعة مدريد بعنوان: (شخصيات عربية وإسلامية في عمل ميغيل دي ثريانتس الأدبي). وتبعته كل هذه المحاضرات مناقشات من قبل الحضور ثم قراءات شعرية باللغتين العربية والإسبانية.

– مكة عاصمة الثقافة الإسلامية لعام 2005

تحت هذا العنوان قامت مجموعة من الفعاليات الثقافية في مكة المكرمة على مدار عام كامل هو عام 2005 فمنذ أقر مؤتمر العالم الإسلامي (الاييسكو) أن تكون مكة عاصمة للثقافة في عام 2005 نهضت وزارات الدولة ومؤسساتها لتتقاسم النشاطات التي تحقق هذا الشعار، وتجاوزت فعاليات هذا العام المدينة المقدسة إلى البلدان العربية المجاورة فقررت سفارة المملكة العربية السعودية بالتعاون مع وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية أن تبرز هذا الحدث الهام، فعمدنا إلى تنسيق محاضرات بدأت الأولى في 2005 11/24 في المركز الثقافي في المزة حيث ألقى كلمة الافتتاح الدكتور محمود السيد وزير الثقافة في الجمهورية العربية السورية، تلتها كلمة سعادة سفير المملكة العربية السعودية: أحمد بن علي القحطاني، ثم قَدم الدكتور محمود الربداوي الذي أدار المحاضرات الدكتور عمر يحيى محمد رئيس قسم التاريخ في جامعة الملك عبد العزيز بجدة ومستشار معالي وزير الحج بمحاضرة كان عنوانها: (الدور التاريخي بمكة المكرمة ومكانتها المرموقة في العالم الإسلامي)، تلا ذلك معرض للمصادر والمراجع والصور لمكة المكرمة، وفي اليوم الثاني للاحتفال ألقى الدكتور أسامة فضل البار عميد معهد خادم الحرمين الشريفين لأبحاث الحج في جامعة أم القرى بمكة المكرمة محاضرة بعنوان: (تطوير الحرمين الشريفين وتوسعتهما والخدمات التي توفرها حكومة المملكة العربية السعودية لحجاج بيت الله الحرام)؛ وقد أدار هذه المحاضرة الدكتور سهيل زكار في مكتبة الأسد الوطنية في 2005 / 11 / 27.

علماً أنه تم اختيار مدينة حلب لتكون عاصمة الثقافة الإسلامية في عام 2006.

– المركز الثقافي العربي بدمشق بالتعاون مع الهيئة العامة للإذاعة والتلفزيون فُدماً ندوة في برنامج (كاتب وناقد) بعنوان: (شعرنا القديم والنقد الحديث) شارك فيها الدكتور وهب روميّه

ثروة معرفية كبيرة ومخزناً للنقص والظواهر والأفكار، فضلاً عن كونه مادة سرديّة مشوقة تحسّوي على الطريف والغريب والمدّهش مما التقطته عيون تتجول وأنفس تتفعل بما ترى، ووعي يلم بالأشياء ويحللها ويراقب الظواهر ويتفكر بها.

أخيراً، لا بد من الإشارة إلى أن هذه السلسلة التي قد تبلغ مئة كتاب من شأنها أن تؤسس، للمرة الأولى، لمكتبة عربية مستقلة مؤنفة من نصوص ثرية تكشف عن همة العربي في ارتياد الأفاق، واستعداده للمغامرة من باب نيل المعرفة مقرونة بالمتعة، وهي إلى هذا وذاك تغطي المعمورة في أربع جهات الأرض وفي قاراته الخمس، وتجمع إلى نشدان معرفة الآخر وعالمه، البحث عن مكونات الذات الحضارية للعرب والمسلمين من خلال تلك الرحلات التي قام بها الأدباء والمفكرون والمتصوفة والحجاج والعلماء، وغيرهم من الرحالة العرب في أرجاء ديارهم العربية والإسلامية.

— صدر عن دار الفكر سنة 2005 كتاب "النقد العربي القديم.. نصوص في الاتجاه الإسلامي والخلقي" للدكتور وليد قصاب، وهو كتاب يضم عدداً كبيراً من النصوص النقدية والتراثية. انتظمتها خمسة فصول رئيسية:

- 1 — تناول الفصل الأول النصوص التي تتصل بملاحم النقد الجاهلي.
- 2 — كما تناول الفصل الثاني نصوص النقد الإسلامي، فن القرآن والحديث.
- 3 — وتناول الفصل الثالث نصوص النقد في حقبة ما بعد عصر صدر الإسلام، كالحلفاء والولاة والفقهاء والعلماء والشعراء.
- 4 — أما الفصل الرابع فتناول النقد الصادر عن المتخصصين، وفي هذا الفصل أربعة أقسام.
- 5 — وختم الكتاب بالفصل الخامس بانتهوض التطبيقية لعصور ما بعد صدر الإسلام.

مجلة الدراسات اللغوية

صدر العدد الجديد من مجلة الدراسات اللغوية الصادرة عن مركز الملك فيصل، وهو العدد الصادر في تموز سنة 2005، وهي مجلة تُعنى بدراسة النحو والصرف واللغويات والعروض. فمن بحثوها: رسالة القضاء بين سيبويه والكسائي أو الفراء. إملاء الأعلام الشنتمري. وهذه الرسالة تُنشر لأول مرة عن مخطوطة فريدة.

ومنها بحث بعنوان في ألفاظ العربيّة وتراكيبها.

ومنها بحث بعنوان: "التعدد المرفوض في تحليل أبي حيان النحوي"، كما قُتّمت الدكتورة خيرية السقّاف بحثاً بعنوان: "ضعف اللغة العربية الفصحى بين تعدد الأسباب وقصور مناهج البحث علمياً، بحث في النبابة والنقد التربوي.



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

رابطه پدیل lisanarb.com



اتحاد الكتاب العرب

ARAB WRITERS UNION

DAMASCUS دمشق

